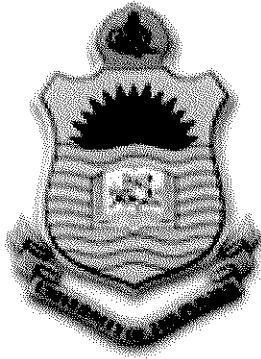
تحقیقی مقالہ

برائے

پی۔ایچ۔ڈی (علوم اسلامیہ)

(بعنوان)

عہد حاضر میں اجماع کے انعقاد کی عملی صورتیں

(پاکستان، انڈیا اور سعودی عرب کے اجتماعی اجتہاد کے اداروں کی خدمات کا تنقیدی جائزہ)

نگران مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر شبیر احمد منصوری

چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ

یونیورسٹی آف دی پنجاب لاہور

مقالہ نگار

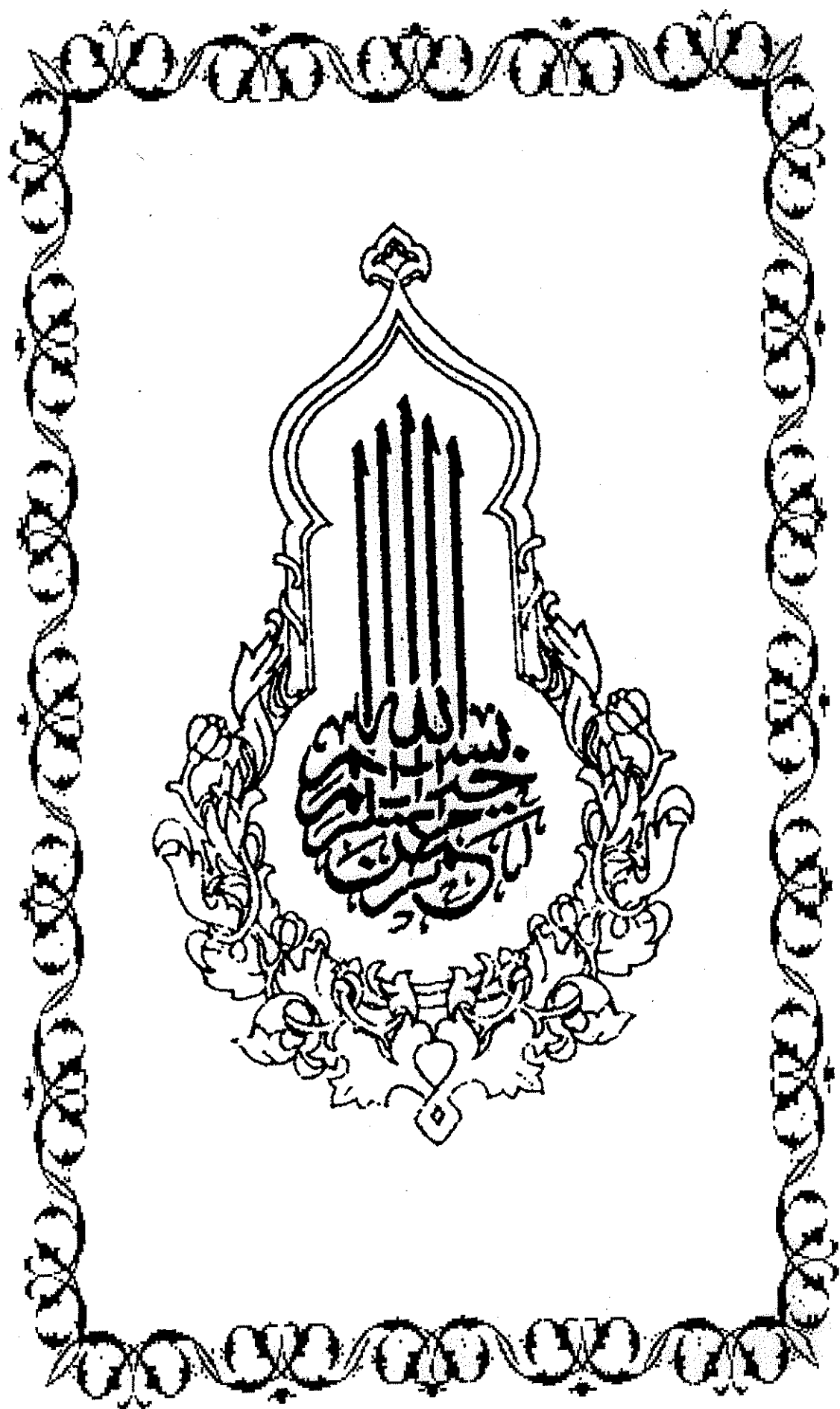
الطاف حسین لنگڑیال

لیکچرار شعبہ علوم اسلامیہ

دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاولپور

سیشن 2003-2008

شعبہ علوم اسلامیہ

یونیورسٹی آف دی پنجاب، قائداعظم کیمپس، لاہور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

وَمَنۡ يُشَاقِقِ الرَّسُوۡلَ مِنۡ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ
الۡهُدٰى وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيۡلِ الۡمُوۡمِنِيۡنَ نُوَلِّهٖ
مَا تَوَلّٰى وَنُصۡلِهٖ جَهَنَّمَ ؕ وَسَآءَتۡ مَصِيۡرًا

(النساء۴:۱۱۵)

Abstract

Practical Forms of Ijmā in the Present Age.

(A critical Study of Fiqhi Services of Pakistan, India and Saudi Arabia's collective Ijtehad institutions)

As the title shows this thesis is a critical study of Fiqhi Services of Pakistan, India and Saudi Arabia's collective Ijtehad Institutions. First Chapter is consist on introduction of Ijmā and its authenticity. Second is an introduction of Ijtehad and its authenticity. The third chapter is about collective Ijtehad, its history, methods, and its potential to convert into the Ijmā . Fourth chapter is on introduction of collective Ijtehad's institution of Pakistan, India and Saudi Arabia. In this chapter their history and methods are also discussed. In fifth chapter there is a critical study of Fiqhi services and "collective Ijtehadaat" of these institutions. And in the last and sixth chapter there is a brief summery of legislation of these institutions, which converted into the form of Ijmā in this age.

تصدیق نامہ

اس مقالہ کی منظوری ایڈوانس سٹڈیز اینڈ ریسرچ بورڈ یونیورسٹی آف دی پنجاب لاہور کے مراسلہ نمبر 1210 مورخہ 20-5-2003 کے تحت دی گئی۔

تصدیق نامہ

Certificate

تصدیق کی جاتی ہے کہ الطاف حسین لنگڑیال لیکچرار دی اسلامیہ یونیورسٹی آف بہاول پور نے پی ایچ ڈی کی ڈگری کے حصول کیلئے متعلقہ قواعد وضوابط پورے کر دیئے ہیں لہذا اسے مقالہ جمع کرانے کی اجازت دی جاتی ہے۔

پروفیسر ڈاکٹر شبیر احمد منصوری

چیئرمین شعبہ علوم اسلامیہ

یونیورسٹی آف دی پنجاب لاہور

حلف نامه

’’میں حلفیہ بیان کرتا ہوں کہ یہ مقالہ خالصتاً میری اپنی کوششوں اور کاوشوں کا نتیجہ ہے۔اس سے پہلے اس موضوع پر کسی بھی یونیورسٹی میں Ph.D کی سطح کی ڈگری کے حصول کیلئے کوئی کام نہیں کیا گیا‘‘۔

الطاف حسین لنگڑیال

انتساب

جس کے قدموں تلے جنت ہے
جو خود سراپا جنت ہے
!
پیاری ماں جنت بی بی کے نام

اظہارِ تشکر

سب سے پہلے خدائے بزرگ و برتر کا بے پناہ فضل اور شکر ہے کہ جس نے شعور بخشا، بے انتہا نعمتوں سے نوازا اور طلب علم کا راہی بنایا۔ اور ہادی برحق حضرت محمد ﷺ کی امت کے اس طبقے، جس کو انبیاء کا وارث قرار دیا گیا، کے سامنے زانوئے تلمذ تہہ کرنے کی توفیق عطا فرمائی۔ اس کے بعد اپنے کچی جماعت سے لیکر تا دم تحریر تمام اساتذہ کرام کا شکریہ کہ ان کی شبانہ روز محنتوں، دعاؤں اور نیک خواہشات کی بدولت آج بندہ تحصیلِ علم کی ایک منزل پر پہنچنے کے قریب ہے۔ ان اساتذہ کرام میں استاذِ مکرم جناب پروفیسر ڈاکٹر شبیر احمد منصوری نگران مقالہ ہذا و چیئر مین شعبہ علوم اسلامیہ، یونیورسٹی آف دی پنجاب، لاہور کی کرم نوازیوں کو کسی طور بھی بھلایا نہیں جا سکتا کہ جنہوں نے پی ایچ ڈی کے نگرانوں کے حوالے سے معروف تمام مقولوں کو غلط ثابت کرتے ہوئے میری تمام ترلغزشوں، کوتاہیوں اور کمیوں کو خندہ پیشانی سے قبول کیا اور نہایت ہی دلسوز طریقے سے رہنمائی کرتے رہے بلکہ رہنمائی کا حق ادا کر دیا۔ والدین کی دعاؤں کے ساتھ ساتھ ان کا اس بات پر بھی شکریہ کہ اس مقصدِ طلب علم کی خاطر انہوں نے بادلِ ناخواستہ ہی سہی اپنے سے میری دوری کو قبول کیا۔

میں نے جب ایم اے کا تحقیقی مقالہ لکھا تھا تو اس کے مقدمے میں تمام لوگوں کے شکریے کے ہمراہ ایک چھوٹا سا ٹانکہ لگایا تھا کہ

''اُن کا بھی شکریہ کہ جنہوں نے غائب سے میری کامیابی کیلئے دعائیں کیں''!

اُن کا اب بھی شکریہ مگر انہوں نے اب صرف غائب رہ کر دعائیں نہیں کیں بلکہ میرے سامنے رہ کر دعاؤں کے ساتھ ساتھ عملی طور پر مجھے اس کام کی طرف متوجہ رکھا۔ بچوں کو سنبھالا حتی کی مقالہ کی ایک دفعہ کی پروف ریڈنگ کا سارا کام اپنے ذمہ لیا اور اسے خوش اسلوبی سے سرانجام دیا۔ میری مراد میری پیاری اہلیہ ''راشدہ بتول'' ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ عیال داری کے اس جھنجھٹ اور پیشہ وارانہ ذمہ داریوں کے علاوہ خصوصی دلچسپیوں کی ہمہ ہمی اور رنگارنگی کے باوصف یہ اسی شخصیت کی ڈھارس تھی جس نے مجھے اس قابل بنایا کہ میں یہ مقالہ پائے تکمیل تک پہنچا سکا۔ بچوں کا بھی بے حد شکریہ کہ میری مصروفیت کی وجہ سے اپنی کئی روزمرہ ضروریات و مصروفیات سے ہی دست کش رہے۔

مختلف لائبریریوں ،اداروں ذمہ داران بالخصوص دکتور حامد الردادی ،سیکرٹری المجمع الفقہی الاسلامی رابطہ عالم اسلامی ،مکہ مکرمہ، جناب فضل الٰہی قاضی سینئر ریسرچ ایڈوائزر وفاقی شرعی عدالت اسلام آباد، جناب نوروز صاحب سینئر لائبریرین ادارہ تحقیقات اسلامیہ انٹرنیشنل اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد کا خصوصی طور پر شکر گذار ہوں۔ عظیم علمی درسگاہ گورنمنٹ کالج بورے والہ کے پرنسپل پروفیسر امجد علی چودھری، محمد اسلم مغل صدر شعبہ اردو وانچارج لائبریری، جناب جاوید اقبال خان اور میرے دیگر ساتھی اور میرے ایم اے کے طلباء و طالبات کا شکریہ کہ جنہوں نے کالج سے مجھے پی ایچ ڈی کرنے کے لیے رخصت دے کر بھیجا تھا مگر چھٹی ختم ہونے پر میں ان کے درمیان ہونے کی بجائے اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور آ گیا۔ اسلامیہ یونیورسٹی بہاولپور کی سنٹرل لائبریری کے عملہ کے تعاون کا بھی شکریہ، اور اگر سب کچھ کرنے کے باوجود جناب محمد سلیم کمپوٹر کمپوزر میسر نہ آتے تو یقیناً میں کامیاب نہ ہوسکتا کہ انہوں نے کمال برق رفتاری سے مقالے کو کمپوز کیا۔ بجلی کے موجودہ جانکسل بحران میں والدین وسسرال کے گھروں میں رکھے کمپیوٹروں کے مابین شٹل کاک بن کر انہوں نے کمال کر دکھایا۔ ان کا بہت زیادہ شکریہ۔

اللہ ان تمام کو جزائے خیرِ کثیر عطا فرمائے۔ (آمین)

مقدمہ

الحمد لله الذی خلق الانسان من طین،وجعل نسله من سلالة من ماء مهین، وعلمها البیان، واشهد ان لا اله الاالله وحده لا شریك له،و اشهدان محمداًعبده ورسوله،وارسله بالهدیٰ و دین الحق لیظهره علی الدین كله، و امر باتباع هدیه، و حذر مخالفة امره صلی الله وسلم علیه وعلیٰ اصحابه واتباعه الی یوم الدین۔

اما بعد اسلام قیامت تک کیلئے اللہ تعالیٰ کی طرف سے انسانوں کی زندگی کا مکمل ضابطۂ حیات ہے۔شریعت اسلامیہ کے قواعد وضوابط اس نظام حیات کے مطابق زندگی کے معاملات کو چلانے کیلئے وضع کیے جاتے ہیں۔اسلام دوسرے ادیان سے اپنے عملی ہونے کے اعتبار سے ممتاز اور نمایاں ہے اور عملی زندگی کے ضابطے ہی شریعتِ اسلامیہ کا موضوع ہیں۔شریعت اسلامیہ کے احکامات اس کے بنیادی مآخذ قرآن، سنت، اجماع اور اجتہاد وقیاس سے اخذ کئے جاتے ہیں۔جب کہ ضرورت پڑنے پر ثانوی مآخذ سے بھی مدد اور رہنمائی لی جاسکتی ہے۔

اجماع جس سے مراد کسی زمانے کے مجتہدین کا کسی مسئلہ پر جمع ہونا ہے،شریعت اسلامیہ کے بنیادی مآخذ میں سے وہ ماخذ ہے جس کے ذریعہ ہر دور کے حالات کے تقاضوں کے مطابق اس زمانے کے مجتہدین قانون سازی کرسکتے ہیں۔

موضوع کی اہمیت

اجماع کی اسی اہمیت کے پیش نظر ہر دور میں علماء اور فقہا نے اس کو بنیادی مآخذ میں سے شمار کیا ہے اور جمہور فقہاء اس کی حجیت کے قائل ہیں۔اب جبکہ زمانہ اور حالات میں پہلے کے مقابلے میں بہت زیادہ تبدیلی آچکی ہے اور ساتھ ہی اجتہاد کے دروازے پھر سے کھلنے کی امید پیدا ہورہی ہے، اجتماعی اجتہاد کے کتنے ہی ادارے وجود میں آئے ہیں۔اجماع کی ضرورت واہمیت پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔موجودہ ترقی یافتہ دور میں وسائل مواصلات کی ترقی کی وجہ سے علماء اور فقہاء کے درمیان رابطے بھی آسان ہوگئے ہیں۔اس طرح محسوس یہ ہوتا ہے کہ یہ دور اسلامی قانون سازی کے ادارہ اجماع کی پھر سے عملی تشکیل کا مستحق ہے تاکہ آج کے دور میں مسلمان اپنے مسائل کے حل کیلئے ان بنیادی مآخذ شریعت کو استعمال کرسکیں۔

موضوع کا بنیادی سوال؟

اس موضوع کے بنیادی سوال میں کئی ایک نکات شامل ہیں مثلاً یہ کہ اجماع کیا ہے؟ مآخذ شریعت میں اس کی حیثیت کیا ہے؟ اجماع کی کیا کیا شرائط ہیں اور کون لوگ یہ منعقد کرنے کے اہل ہیں؟ کیا آج کے دور میں اجماع ممکن ہے؟ اور کیا موجودہ بین الاقوامی اسلامی ادارے اجماع کی ضرورت کو پورا کر سکتے ہیں؟ اور اگر نہیں کر سکتے تو کیا ایسے ادارے بنائے جا سکتے ہیں؟ اور کیا یہ ممکن ہے کہ پوری دنیا کے مسلمان آج عصر حاضر کے حالات کے تقاضوں کے مطابق کسی ایک بین الاقوامی ادارے پر اتحاد کر سکتے ہیں؟

سابقہ تحقیقی کام کا جائزہ

جس وقت اس موضوع پر تحقیقی کام شروع کیا گیا اس وقت تک اس موضوع پر پاکستان میں کسی بھی درجے کا کوئی کام اس حوالے سے نظر سے نہیں گذرا۔ البتہ کچھ عرصہ قبل ادارہ تحقیقاتِ اسلامیہ، انٹرنیشنل اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد نے اجتماعی اجتہاد کے موضوع پر ایک سیمینار منعقد کیا جس میں راقم بھی بطور مندوب شریک ہوا اور المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ پر اپنا مقالہ پیش کیا۔

اسلوب تحقیق

ابتدائی ابواب میں تاریخی طور پر علماء وفقہا متقدمین ومتاخرین کی آراء کی روشنی میں اجماع واجتہاد اور اجتماعی اجتہاد کا تاریخی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ مقالہ ہذا میں تحقیق کا بیانیہ انداز اختیار کرتے ہوئے اور ان اداروں کی فقہی خدمات کا تنقیدی جائزہ لیتے ہوئے آخر میں ایک تقابلی جائزہ بھی پیش کیا گیا۔ جبکہ ان کے مابین اتفاق واجماع کا تذکرہ بھی کیا گیا ہے۔

مشکلات تحقیق

آغاز میں جب مقالہ ہذا کا ڈیزائن بنایا گیا تو اس بات کا اندازہ نہیں تھا کہ پاکستان کے علاوہ انڈیا اور سعودی عرب میں قائم اداروں کے فقہی واجتہادی کام کا دائرہ بہت وسیع ہو چکا ہوگا۔ چنانچہ پاکستان سے اسلامی نظریاتی کونسل اور فیڈرل شریعت کورٹ کے علاوہ ادارہ تحقیقات اسلامیہ، اور چند دیگر اداروں کو زیر غور رکھا گیا تھا، اسی طرح ہندوستان سے اسلامی فقہ اکیڈمی دہلی کے علاوہ ندوۃ العلماء لکھنؤ، ادارہ مباحثِ فقہیہ، امارتِ شرعیہ بہار اور ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی کو بھی شامل کیا گیا تاہم عملاً تحقیق کرتے ہوئے محسوس ہوا کہ

کئی ایک ادارے تو اجتماعی اجتہاد کی تعریف پر پورے ہی نہیں اترتے اور کئی ایسے ہیں جو عملاً غیر فعال ہیں یا ختم ہو چکے ہیں چنانچہ پاکستان سے اسلامی نظریاتی کونسل اور فیڈرل شریعہ کورٹ، انڈیا سے اسلامک فقہ اکیڈمی اور سعودی عرب سے ھیئۃ کبار العلماء، المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ اور المجمع الفقہ الاسلامی جدہ کے اجتہادی کام کو بالآخر اس کام کیلئے منتخب کیا گیا۔

ان اداروں کے حوالے سے بھی کئی مشکلات درپیش تھیں۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی سالانہ رپورٹس چھپتی ضرور ہیں مگر وہ عوام کی پہنچ سے دور ہوتی ہیں۔ وہ سرکاری دستاویز ہوتی ہیں جو بکارِ خاص سرکار ہوتی ہیں۔ ان کا حصول نہایت مشکل سے ہوا۔ فیڈرل شریعہ کورٹ کا تمام مواد انگریزی میں طویل ابحاث کی صورت میں پی ایل ڈی کی بیسیوں جلدوں میں پھیلا ہوا تھا۔ ادھر سعودی عرب کے اداروں کا مواد حاصل کرنا سب سے مشکل کام تھا۔ سعودی حکومت کے معالی وزیر اوقاف والشئون الاسلامیۃ والدعوۃ والارشاد کو راقم نے **ھیئۃ کبار العلماء** کے مواد کے حصول کے لئے خط لکھا جس کے جواب میں انہوں نے **لجنۃ الدائمہ للبحوث الاسلامیہ والدعوۃ والارشاد** جو کہ **ھیئۃ کبار العلماء** کا ادارہ ہے کے فتاویٰ کی ۷ اجلدیں راقم کو بھجوائیں علاوہ ازیں مفتی اعظم سعودی عرب عبدالعزیز بن عبداللہ بن عبدالرحمٰن بن باز رحمہ اللہ تعالیٰ کے فتاویٰ کی مجلدات کثیرہ، مجلۃ بحوث الاسلامیہ اور دیگر متعلقہ و غیر متعلقہ مواد پر مشتمل تین بورے کتب کے بھجوائے۔ اللہ ان کو جزائے خیر عطا فرمائے۔ یہ تمام مواد عربی میں تھا۔ المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ اور المجمع الفقہ الاسلامی جدہ کے مواد کے حصول کیلئے راقم کو خود مکہ مکرمہ اور جدہ میں ان اداروں کے دفاتر کا بنفسِ نفیس دورہ کرنا پڑا۔ مکہ مکرمہ میں مجمع کے سیکریٹری جناب ڈاکٹر حامد الردادی نے کمال شفقت سے ضروری مواد فراہم کیا تو دوسری طرف جدہ میں اکیڈمی کے محسب نے کچھ مواد دیا اور کچھ خریدنے کیلئے متعلقہ مکتبہ کی طرف رہنمائی کی۔ اور یوں تین مختلف زبانوں پر مشتمل یہ مواد اس مقالے کی تیاری کیلئے استعمال ہوا تاہم سب سے بڑی مشکل اتنے بڑے پھیلے ہوئے کام کو ایک مقالے میں سمونا تھا چنانچہ اس سلسلہ میں بندہ کو اعتراف ہے کہ شاید ان اداروں کے کام کے جائزہ کے سلسلہ میں کما حقہ انصاف نہ ہو سکا ہو گا۔ اور ایسا ممکن بھی نہیں کیونکہ ان میں سے ہر ایک ادارہ کئی ایک پی ایچ ڈی کے عنوانات لیے ہوئے ہے۔

تحقیق کار

الطاف حسین لنگڑیال

فہرست

باب دوم

باب سوم

باب چہارم

باب پنجم

باب ششم

باب اوّل

اجماع کا تعارف

فصل اول

اجماع کا لغوی و اصطلاحی مفہوم

لفظ اجماع کی لغوی تحقیق:

(۱) اجماع کا مادہ "ج م ع"، جَمَعَ جمیعًا ہے۔ جس کے معنی ہیں جمع کرنا، اکٹھا کرنا، کہا جاتا ہے

جُمِعَتِ الْجُمُعَة (یعنی جمعہ کی نماز کھڑی ہوگئی)

جَامَعَ مُجَامَعَةً وَجِماعًا علیٰ کَذَا (یعنی کسی بات پر اتفاق کرنا، موافقت کرنا)

اَجْمَعَ فلانٌ علیٰ کَذا (فلاں شخص نے اس بات کا عزم کرلیا ہے)

اَجْمَعَ القَوْمُ علیٰ کَذا (قوم کا کسی بات پر جمع ہوجانا)

اَجْمَعَ مَا کانَ مُتَفَرِّقًا (متفرق اور بکھری ہوئی چیز کو یکجا کرنا)

اَجْمَعَ الأمرُ وَعلَى الأمر (پختہ ارادہ کرنا) (1)

(۲) امام راغب اصفہانی لکھتے ہیں؛

اَلْجَمعُ ضَم الشئ بِتَقْرِيب بَعْضه مِنْ بعض يُقالُ جمعته فاجتمع (2)

یعنی جمع ایک شے کو دوسری شے کے قریب لاکر انہیں باہم ملانے کا نام ہے۔ کہا جاتا ہے میں نے اسے اکٹھا کیا چنانچہ وہ اکٹھا ہوگیا۔

(۳) امام غزالی کے نزدیک اس کے معنی ہیں؛

الاتـفـاق والأزمـاعُ، وهو مشترك بينهما، فمن أُزمع وصمم العزم على إمضاء أمر يَقال: أجمع، والجماعة واذا اتفقوا يَقال أجمعوا (3)

---

(1) المنجد، دار الاشاعت کراچی، جولائی 1975ء، بذیل مادہ، ص ١٦٦۔

(2) الاصفهانی امام راغب، مفردات القرآن، شیخ شمس الحق اقبال ٹاؤن، لاهور، جون 1987ء، ١/١٩٠ بذیل ماده۔

(3) الغزالی، محمد بن محمد ابی حامد، المستصفی من علم الاصول، ادارة القرآن و العلوم الاسلامیه کراچی، 1987ء، ١/١١٠۔

(۴) ابنِ منظور رقمطراز ہیں،

وتجمّع القوم: اجتمعوا أيضًا من ههنا وههنا ومتجمَّع البيداءِ مُعْظَمُهَا وَمُحْتَفَلُهَا ؛ قال محمد بن شحاذِ الضَّبّيّ : فى فِتْيَةٍ كُلَّمَا تَجمَّعَتِ اك بَيداى لَمْ يَهْلَعُوا اَلَمْ يَخمعُوا (4)

(۵) قرآنِ حکیم کی درج ذیل آیات سے اجماع کے مفہوم پر روشنی پڑتی ہے،

(ا) ﴿وَجُمِعَ الشَّمسُ والقَمَرُ﴾ (القيامة ٧٥: ٩)

اور سورج اور چاند اکھٹے کردیئے جائیں گے۔

(ب) ﴿وَجَمَعَ فَاَوْعٰى﴾ (المعارج ٧٠: ١٨) اور مال جمع کیا اور بند رکھا۔

(ج) ﴿وَجَمَعَ مالاً وَّعَدَّدَهٗ﴾ (الهمزة ١٠٤: ٢)

اور مال جمع کرتا ہے اور اس کو گن گن کر رکھتا ہے۔

(د) ﴿يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنا ثمّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بالحَق﴾ (السبا ٣٤: ٢٦)

ہمارا پروردگار ہم کو جمع کرے گا اور پھر ہمارے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرے گا۔

(ر) ﴿فَاجَمعوا كَيْدكم ثمّ ائتوا صفًا﴾ (طٰه ٢٠: ٦٤)

(جادوگروں نے کہا) تم اپنا ارادہ پختہ کرلو اور پھر صف بنالو۔

(س) ﴿فَاَجْمِعُوا علىٰ اَمْرِكُم وشركاؤكُم﴾ (يونس ١٠: ٧١)

(نوحؑ نے کہا) اپنے شریکوں کو ساتھ لیکر ایک متفقہ فیصلہ کرلو۔

مذکورہ بالا آیۂ کریم کے الفاظ **اجمعو على امركم** کی تشریح میں صاحب کشف بزدوی لکھتے ہیں ان اَزْمُوا عَلَيْهِ یعنی کسی کام کے مختلف پہلوؤں سے ارادہ کو سمیٹ کر کے ایک ہی پہلو پر اس کو مرتکز کردینا (5)

---

(4) ابن منظور، لسان العرب، طبعه بيروت، لبنان، ٢ / ٢٠٠.

(5) البزدوی، علامہ عبدالعزیز بن احمد، کشف الاسرار ٢ / ٢٢٦ — التهانوى، محمد بن اعلىٰ، كشاف اصطلاحات الفنون، طبع خياط بيروت ١٠ / ٢٤٨.

علی اصول البزدوی

(۶) اسی طرح حدیث شریف میں ہے؛

لَا صیَامَ لِمَنْ لَمْ یَجْمَعُ الصیام مِن اللّیل

یعنی اس شخص کا روزہ درست نہیں جس نے رات کے وقت سے روزے کا عزم نہ کیا ہو۔

صاحبِ کشف اس حدیث کی شرح میں لکھتے ہیں؛

اَیْ لَمْ یعزم یعنی رات سے روزے کا پختہ ارادہ نہ کیا ہو (6)

مَنْ لم یجمع الصیام من اللیل فلا صیام له (7)

الاجماع إحكام النية والعزيمة، أَجْمَعت الرأى وَازمَعْتُهٗ وعزمت عليه بمعنى ومنهٗ حديث كعب بن مالك ﷺ: أجمعتُ صِدقُه . وفى حديث الصلوٰة المسافر: "مالم اُجْمِعُ مُكثًا اى مالم أعزِم على الِاقامة. واَجْمَعَ أَسْرَه أى جعلهٗ جميعاً بعد ما كان متفرقًا (8)

قال و يعفهم يقول جَمَعْت أمرى . والجمع: ان تجمع شيئًا الى شئٍ والاجماع: ان تُجمعِ الشئ المتفرق جميعا (9)

(۷) مندرجہ بالا بحث کے نتیجے میں اجماع کے دو مفہوم نکھر کر سامنے آتے ہیں۔

(i) سمیٹنا، اکھٹا کرنا، جمع کرنا (ii) اتفاق کرنا

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا اجماع کے یہ دونوں معانی ایک ہی مطلب کو حاوی ہیں یا ان میں کوئی فرق ہے؟

شارح بزدوی لکھتے ہیں؛

وَالْفَرقُ بين المعنين اَنَّ الاجماع بالمعنى الاول متصور من واحد

---

(6) بزدوی، کشف الاسرار، ۲/ ۲۲۶۔

(7) لسان العرب، ۲/ ۳۵۸۔

(8) ایضاً

(9) ایضاً

وبالمعنى الثانى لا يتصور إلَّا مِن اثنين فمآفوقها (١٠)

ترجمہ: دونوں معنوں میں فرق یہ ہے کہ اجماع کا جو پہلا معنی ہے اس کے لحاظ سے ایک شخص کی طرف بھی اجماع کے فعل کا انتساب ہوسکتا ہے لیکن دوسرے معنی کے لحاظ سے دو یا دو سے زیادہ کے بغیر اس کے تصور کا امکان ہی نہیں۔

مطلب یہ ہے کہ رائے کی پختگی یا کسی امر کو قطعی طور پر طے کرنا، اگرچہ یہ دونوں باتیں مذکورہ بالا دونوں معنوں میں مشترک ہیں لیکن پھر بھی ان دونوں میں فرق ہے اور وہ یہ کہ پہلے معنی ''عزم اور ارادہ کی پختگی'' میں اس کا تحقق تو اس وقت بھی ہوسکتا ہے جب کسی شخصِ واحد نے کسی کام کا ارادہ قطعی طور پر فیصلہ شدہ صورت میں کرلیا ہو اور دوسرے معنی ''اتفاق'' میں ظاہر ہے کہ اس کے لئے کم از کم دو یا دو سے زیادہ آدمیوں کا ہونا ناگزیر ہے ورنہ تنہا ایک آدمی کے کسی فیصلہ پر ''اتفاق'' کے لفظ کا اطلاق صحیح نہیں ہوسکتا۔

اجماع کی فنی و اصطلاحی تشریح:

اصولِ فقہ کے ماہرین اور اربابِ فن نے لفظ اجماع کی اصطلاحی تعریف میں جو ابحاث کی ہیں اُن کا ایک خلاصہ درجِ ذیل سطور میں پیش کیا جاتا ہے۔

(۱) یہ اتفاق ہے مجتہدین کا (یعنی اُن کا جو بر بنائے علم کوئی ذاتی رائے قائم کرنے کا حق رکھتے ہیں) رسول اللہ ﷺ کے بعد کسی بھی زمانے میں اور کسی بھی شرعی مسئلے پر (11)۔

(۲) موسوعہ میں اصطلاحی معنی پر جو گفتگو کی گئی ہے، اس میں کہا گیا ہے کہ اجماع یا تو مطلق ہوگا یا مضاف۔

(ا) **اجماع مطلق:** اجماع مطلق وہ ہے جس میں لفظ اجماع کو کسی معین فریق کی طرف اضافت و نسبت کے بغیر بیان کیا جائے مثلاً کہا جائے کہ ''زکواۃ'' کتاب وسنت اور اجماع سے ثابت ہے (اس میں ہر عصر و دور اور ہر طبقہ کا اجماع مراد ہے) یا اس کی اضافت و نسبت امت، مسلمانوں، علماء

---

(10) البزدوی، کشف الاسرار، ٢/ ٢٢٦۔

(11) اردو دائرہ معارف اسلامی، ١/ ١٠٠٣، ١٠٠٩۔

یا اس جیسے کسی طبقہ کی طرف ہو جس سے عموم کا فائدہ سامنے آئے، کسی فریق کا اختصاص نہ ہو۔ اسی طرح مثلاً کہا جائے کہ پانچ نمازوں کی مکلّف پر فرضیت کا معاملہ اجماعِ امت سے ثابت و منقصد ہے یا مسلمانوں کا اجماع اطاعتِ رسول اللہ ﷺ پر قائم ہے۔

(ب) **اجماع مضاف:** اجماع مضاف وہ ہے جس میں کسی خاص فریق کی طرف نسبت و اضافت کے الفاظ ہوں۔ مثلاً اجماع اهل المدينة، اجماع عترة رسول ، اجماع اهل الحرمين، اجماع الشيخين، اجماع الخلفاء الراشدين وغير ذالك (12)۔

جتنی تعریفیں مذاہبِ اربعہ معروفہ اور دیگر علماء سے منقول ہیں وہ سب اجماع مطلق سے متعلق ہیں اور ان کے علاوہ جو دوسرے مکاتبِ فکر و مذاہب ہیں وہاں تعریف میں اختلاف ہے۔ آئندہ سطور میں پہلے آئمہ مذاہب اربعہ معروفہ اور ان کے ہمنوا علماء کی آراء نقل کی جائیں گی اور پھر دیگر مکاتبِ فکر کے حوالے سے بحث کی جائیگی۔

(۳) مذاہب اربعہ معروفہ اور ہمنوا آئمہ کے نزدیک اجماع کی تعریف:

(ا) هو اتفاق المجتهدين من هذه الامة فى عصر على امر من الامور (13)

یعنی اس امت کے مجتہدین کا اتفاق کسی بھی زمانہ میں امورمہم میں سے کسی امر پر۔

(ب) هو اتفاق جميع المجتهدين من المجتهدين فى عصر من العصور بعد وفاة الرسول على حكم شرعى فى واقعة (14)

مسلمانوں کے تمام مجتہدین کا حضور ﷺ کی وفات شریفہ کے بعد کسی بھی زمانہ میں کسی واقعہ کے شرعی حکم پر اتفاق اچھا ہے۔

(ج) اتفاق مجتهدين صالحين من امة محمد فى عصر (15)

---

(12) موسوعہ فقہ الاسلامی، ج ۳/ ۵۱–۵۲۔

(13) دوالیبی، المدخل، ص ۴۹۔

(14) الخلاف ص ۴۵ –رازی، المحصول، ۶/ ۱۶۱– تسہیل الوصول ص۱۶۷۔

(15) نور الانوار ص۲۱۹۔

(د) والاجماع هو اتفاق المجتهدين من الامةِ اسلامية فی عصر من العصور بعد النبی ﷺ علی حکم شرعی فی امر من الامور العلمية (16)

(ر) الاجماع اتفاق المجتهدين من هذه الامة فی عصر علی حکم شرعی (17)

(س) اتفاق مجتهدی عصر من هذه الامة بعد وفاة نبينا محمد ﷺ علیٰ امر دينی (18)

(ص) هو اتفاق مجتهدی امة محمد ﷺ بعد وفاتہٖ فی عصر من اعصار علی امر من الامور (19)

(ط) وفی اصطلاح الاصوليين هو اتفاق خاص وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد ﷺ فی عصر علی حکم شرعی ... (20)

(ع) انهٗ عبارة عن اتفاق مجتهدين من هذه الامة فی عصر علی امر من الامور (21)

مندرجہ بالا تمام تعریفوں پر اگر غور کیا جائے تو یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ کسی زمانے کے تمام مجتہد علماء کا کسی عقیدے، قول یا فعل یا سکوت یا کسی امر کی توثیق (تقریر) وغیرہ پر باہم اشتراک واتفاق اجماع کہلاتا ہے نیز یہ بھی کہ اگر عوام یا غیر مجتہد لوگ کسی معاملے پر اتفاق کرلیں تو ایسا اتفاق اجماع نہیں ہوگا۔ اس طرح مختلف نوع کی رسوم اور ایسے رواج خارج از اجماع تصور ہوں گے جن پر مجتہدین کے بجائے عوام یا غیر مجتہد لوگوں نے باہم اتفاق کرلیا ہو۔ ''اس امت'' کی قید لگائی گئی ہے، یہ اس لئے کہ سابقہ امتوں کے اجماع اس سے خارج ہو جائیں۔ ''کسی زمانے'' کی قید کا ذکر اس لئے ضروری ہے کیونکہ ''امت'' کا لفظ آنحضور ﷺ سے لے کر قیامت تک آنے والے لوگوں

---

(16) الشيخ ابوزهره ص ۱۸۹ ۔

(17) الخضری ص۲۹۹۔

(18) المختصر ص ۷٤۔

(19) الشوکانی ،ارشاد الفحول ، طبع مصطفیٰ البابی، ۱۹۳۷ء۔، ص ۷۱

(20) التهانوی، محمد بن اعلیٰ ، کشاف اصطلاحات الفنون ، ۱۰/ ۲٤۸۔

(21) البزدوی، فخر الاسلام، کشف الاسرار، ۲/ ۲۲۷۔

کیلئے استعمال ہوتا ہے۔ اور ظاہری بات ہے قیامت تک آنے والی پوری امت کا کسی معاملے پر اتفاق کرنا یا اس اتفاق کے وقوع کا انتظار قیامت تک کرنا ایک ناممکن الحصول بات ہے اور یوں اجماع کا سارا معاملہ مہمل بن جاتا چنانچہ کسی زمانے کی قید سے یہ ممکن الحصول ہے اور اسی طرح ان تعریفوں میں ''کسی معاملے پر'' کی قید اس لئے بڑھائی گئی تا کہ یہ اتفاق احکامِ شرعیہ میں سے کسی قول یا فعل یا نفی یا اثبات کے بارے میں ہو(22)۔

(۴) امام غزالی کی تعریف اور اس پر اعتراضات کا تجزیہ:

امام غزالی کی تعریف علمائے اہلسنت سے الگ ذکر کرنے کا مطلب یہ نہیں کہ ان کا شمار اس طبقہ میں نہیں ہوتا بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ آپ کی تعریف پر بہت بحث و تمحیص ہوئی ہے اور کئی طرح کے اعتراضات وارد ہوئے ہیں اس لیے ذیل میں پہلے آپ کی تعریف نقل کی جاتی ہے پھر اس پر اٹھنے والے اعتراضات اور آخر میں ان کا تجزیہ کر کے اصل صورتحال معلوم کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ چنانچہ امام غزالی اپنی شہرہ آفاق تصنیف المستصفیٰ من علم الاصول میں اجماع پر کلام فرماتے ہوئے لکھتے ہیں؛

"هو اتفاق امة محمد ﷺ خاصة علىٰ امر من امور الدينية"(23)

اس تعریف پر علمائے اصول نے تنقید کی اور اس کو بحث کا موضوع بنایا خود امام رازیؒ نے جو شافعی المسلک تھے۔ اس کو قبول کرنے میں تامل کیا اور یہ سوال اٹھایا کہ امت میں تو ہر کس و ناکس شامل ہے۔ غیر تعلیم یافتہ لوگ بھی شامل ہیں۔ اس لئے امت کے اتفاق کو اجماع کیسے قرار دیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ علامہ آمدیؒ نے امام غزالی کی مذکورہ بالا تعریف کو تین وجوہ سے ناقص قرار دیا ہے

۱۔ اولاً اس لئے کہ امام غزالی نے ''اتفاق امۃ محمد ﷺ'' کا لفظ استعمال کیا ہے اور یہ ''امت محمدیہ'' کا لفظ تا قیامت آنے والے تمام لوگوں پر استعمال ہوتا ہے۔ لہذا ایسا اتفاق ممکن نہیں ہے۔

---

(22) البزدوی، کشف الاسرار، ایضاً۔

(23) غزالی، المستصفیٰ ،ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ،کراچی،۱/۱۱۰

۲- اگر کسی زمانے میں کوئی صاحبِ اجتہاد شخص باقی نہ رہے اور عوام کسی بات پر اتفاق کر لیں تو مذکورہ تعریف کے مطابق وہ بھی اجماع ہوگا۔ حالانکہ یہ بات درست نہیں ہے۔

۳- امام غزالی نے جو ''امور دینیہ'' کی شرط لگائی ہے، یہ بھی خلافِ حقیقت ہے، اس لیے کہ اگر امت کسی عقلی مسئلے یا عرفی حجت شرعیہ پر اتفاق کرے تو وہ اجماع نہ ہوگا۔ حالانکہ یہ بات بھی درست نہیں ہے۔

مندرجہ بالا اعتراضات کے بارے میں عرض ہے کہ یہ تمام نزاع محض لفظی ہے ورنہ امام غزالی کا موقف جمہور اہلسنت سے قطعاً مختلف نہیں ہے (24)۔

دوسرے ''امتِ محمدیہ'' کے لفظ استعمال کر کے انہوں نے دراصل اجماع کے پورے عمل Proccess کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ورنہ وہ خود بھی اسی بات کے قائل ہیں کہ اجماع کیلئے کسی بھی معاملہ میں مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے چنانچہ آپ نے اپنے ابتدائی دور میں "المنخول" نامی ایک کتاب لکھی جو اصولِ فقہ پر ان کی تین بڑی کتابوں میں سے ایک ہے۔ اس میں اجماع کی تعریف یوں کی ہے۔

هو اتفاق المجتهدين من امم محمد عليه الصلوٰة والسلام على امر من الأمور الدينية (25)

لیکن یہ بات غیر معمولی اہمیت رکھتی ہے کہ امام غزالی جیسے شخص نے ابتداء میں فقہا اور مجتہدین کے اتفاق کو اجماع قرار دیا اور "المنخول" لکھنے کے کوئی بیس بائیس سال بعد اپنی آخری کتاب "المستصفیٰ" میں ''امت محمدیہ'' کے اتفاق کو اجماع ٹھرایا۔ بظاہر ان دونوں آراء میں تعارض نظر آتا ہے لیکن ذرا غور سے دیکھا جائے تو واضح ہوتا ہے کہ حقیقت میں کوئی تعارض نہیں ہے۔

---

(24) عارف، محمود الحسن ڈاکٹر، مضمون بعنوان اجماع، سه ماهی منهاج لاهور، جنوری 1998ء، ص ۱۵۸۔

(25) غزالی، المنخول بحوالہ غازی محمود احمد ڈاکٹر مضمون عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریقِ کار، فی عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابلِ عمل صورتیں، شیخ زید اسلامک سنٹر، جامعہ پنجاب لاہور، ۲۰۰۴، ص ۷۔

جب کسی نئے پیش آمدہ معاملہ پر اجماع کا عمل شروع ہوتا ہے تو اس پر بحث وتمحیص اور اظہار رائے کے عمل کو فقہاء و مجتہدین شروع کرتے ہیں۔ بالآخر کچھ عرصہ بعد جو چند مہینے سے چند عشروں یا چند صدیوں تک جاری رہ سکتا ہے، مجتہدین وفقہاء ایک خاص رائے پر اتفاق کر لیتے ہیں پھر اس اتفاق کے نتیجے میں امتِ مسلمہ اس کو قبول کر لیتی ہے اور اس پر عمل درآمد شروع ہو جاتا ہے۔ عمومی عمل درآمد شروع ہونے کے بعد وہ امت کیلئے شریعت وقانون اور نظام کا ایک حصہ بن جاتا ہے۔ اس وقت کہا جاتا ہے کہ فلاں معاملے پر امت کا اجماع ہوگیا۔ گویا آغاز فقہا و مجتہدین کے اتفاق سے ہوگا اور جب عملاً کسی معاشرے میں نفوذ پذیر ہو جائے گا تو امت کے اتفاق اور اجماع سے تعبیر ہوگا (26)۔

رہا امورِ دینیہ کی بحث کا معاملہ تو کسی عقلی وعرفی قضیہ کے امورِ دینی میں تبدیل ہونا ایک عام بات ہے کئی دفعہ مشاہدہ میں آیا ہے کہ ایک عرفی وعقلی معاملہ زبان ومکان اور حالات کی تبدیلی سے دینی معاملہ بن جاتا ہے جب اس پر فقہا و مجتہدین غور وخوض کریں گے تو وہ امت کیلئے ایک شرعی اور دینی امر ہی ہوگا اور اس کا حل ایک شرعی حکم ہوگا۔

(۵) ظاہریہ کے نزدیک اجماع:

اہل ظواہر کے نزدیک اجماع نام ہے امت کے اتفاق کا، خاص ہوں یا عام لیکن محض ضروریاتِ دین میں اور ان کے علاوہ جو معاملات ہیں ان میں محض صحابہ کرام ؓ کا اتفاق واجماع معتبر ہے جس کا مفہوم یہ ہوا کہ

ان الظاهرية لا يعتبرون اتفاق غير الصحابة فيما وراء اصول الدين المعلومة بالضرورة اجماعًا (27).

اصول دین کے علاوہ باقی معاملات میں صرف صحابہ کرام کا اجماع معتبر ہے اور کسی کا نہیں۔ چنانچہ ابن حزم اندلسی لکھتے ہیں؛

والا اجماع هو ما تيقن انّ جميع اصحاب رسول ﷺ عرفوه وقالوا به

(26) غازی محمود احمد ڈاکٹر، مضمون عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریقِ کار، ایضاً ص۸، والمستصفیٰ ۱/۱۱۰۔

(27) موسوعه، ۳/۵۵ — ابن تيميه، نقد مراتب الاجماع، طبع بيروت ۱۴۰۲ھ—۱۹۸۲ء، ص ۲۰۳۔

ولم يختلف منهم أُحدٌ كتيقننا انهم كلهم رضى الله عنهم صلّوا معه عليه السلام الصلوات الخمس ... وهذامالا يختلف أحد فى انهٔ اجماع ... وما صح فيه خلاف من واحد منهم أو لم يتيقن ان كل واحد منهم رضى الله عنهم عرفه ودان به فليس اجماعاء لان من ادعى الاجماع ههنا فقد كذب وقفا ما لا علم له به ... ولو جاز أن يتيقن اجماع اهل عصر بعدهم أولهم عن آخرهم على حكم نص لا يقطع فيه باجماع الصحابة ﷺ لوجب القطع بأنه حق وحجة وليس كان يكون اجماعاً (28) .

(٦) زیدیہ کے نزدیک اجماع:

زیدیہ کے نزدیک اجماع کی تعریف دوطرح سے کی گئی ہے۔

الاول: اتفاق المجتهدين من امة محمد ﷺ فى عصر علىٰ امر

الثانى: اتفاق المجتهدين من عترة الرسول ﷺ بعده فى عصر على امر (29)

''عترۃ رسول'' سے مراد حضرت علی، فاطمہ اور حسنین ﷺ ہیں اپنے زمانہ میں اور پھر ہر دور میں جو آباء کے حوالہ سے حضرات حسنین کی طرف منسوب ہو۔ بقول علماء زیدیہ آباء کے حوالہ سے منسوب الی الحسنین کی قید سے وہ لوگ نکل جائیں گے جو ان حضرات کی طرف سے منسوب تو ہیں لیکن عورتوں کے حوالے سے جیسے سکینہ بنت حسین ؓ کی اولاد۔ کیونکہ ان کا نکاح مصعب بن زبیر سے ہوا تھا (30).

(۷) امامیہ کے نزدیک اجماع:

امامیہ کے نزدیک اجماع شریعت کا تیسرا ماخذ ہے تاہم ان کے مطابق عمل اجماع میں کسی ایامِ معصوم کی موجودگی یا اس کی تائید ضروری ہے (31)۔ یہ اس لئے کہ وہ ''امامت'' کو منصبِ

(28) ابن حزم، المحلیٰ، دار الجيل بيروت، ١/٥٤۔

(29) هداية العقول الى غاية الاصول ص ٤٩٠۔

(30) ایضاً

(31) موسوعه، ٣/٥٥۔

رسالت کی طرح معصوم قرار دیتے ہیں۔

انهم معصومون عن الخطاء علی ما عرف فی موضعه اور اسی طرح **اقوالهم وافعالهم حجة علیٰ غیرهم بل قول الواحد منهم ضرورة عصمتهٔ من الخطاء کما فی اقوال النبی** صلی اللہ علیہ وسلم (32)۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک جس وقت اجماع منعقد ہو رہا ہو تو اس وقت معصوم کی شرکت لازمی ہے ورنہ اجماع منعقد نہ ہوگا تاہم معصوم کی غیوبتِ کبریٰ کے اس دور میں امت کے فقہا اور مجتہدین کے اتفاق کو اجماع مانتے ہیں (33)۔

(۸) معتزلہ کے نزدیک اجماع :

نامور مفسر قرآن علامہ جار اللہ زمخشری اجماع کے زبردست قائل ہیں اور اس کی بڑی زوردار تائید کرتے ہیں وہ لکھتے ہیں'

''اجماع ایسی حجت ہے جس کی مخالفت جائز نہیں ہے جیسے کہ قرآن مجید اور سنتِ نبوی ﷺ کی مخالفت جائز نہیں ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے غیر مسلموں کی پیروی اور رسول علیہ الصلوۃ و السلام کی مخالفت کو شرط میں جمع کیا ہے اور ان کی مشترکہ سزا سخت وعید (جہنم) کو قرار دیا ہے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمانوں کے اجماع کی اتباع واجب ہے جیسے کہ خود رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی اتباع'' (34)۔

تاہم معروف معتزلی بحاث ابراہیم نظام کے حوالہ سے یہ تعریف نقل کی جاتی ہے'

"الاجماع عبارة عن کل قول قامت حجة وان کان قول واحد" (35)

یعنی ایسا قول جس کیلئے کوئی دلیل ہو وہ اجماع ہے گو کہ اس کا قائل ایک ہی ہو۔

---

(32) الآمدی، الاحکام ص ۲۹۳۔

(33) غازی محمود احمد، عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریق کار، ص ۲۔

(34) تفسیر کشاف بذیل تفسیر آیت سورۃ النساء: ۱۱۵۔ مطبعۃ الاستقامہ بالقاہرہ ۱۹۴۶م/۱/ ۵۶۵

(35) المستصفیٰ، ۱/۱۷۳۔

یوں نظام معتزلی اجماع کی اصل تعریف ہی نہیں مانتا۔اس کے نزدیک ہر وہ قول جو مدلل ہو اجماع ہے۔امام غزالی، آمدی اور ابن قدامہ حنبلی نے اس پر تنقید کی ہے اور کہا کہ یہ تعریف لُغت کے اعتبار سے ہی غلط ہے(36)۔

(۹) خوارج کا مؤقف:

خوارج کے نزدیک جب تک صحابہ ؓ میں اختلاف رونما نہ ہوا تھا اس سے قبل ان کا اجماع معتبر تھا، اختلاف کے بعد نہیں(37)۔

(۱۰) نتیجہ بحث:

مندرجہ بالا سطور میں آئمہ جمہور کے علاوہ دیگر مکاتبِ فکر کے نزدیک اجماع کی فنی بحث گزری۔ یہ محض ایک نظری بحث تھی تاہم امتِ مسلمہ کے نزدیک جو طبقاتِ علما وفقہا قابلِ اعتماد ہیں انہی کے خیالات و افکار اس سلسلہ میں قابلِ پذیرائی رہے ہیں ۔ چنانچہ آخر میں علامہ آمدی کی تعریف نقل کی جاتی ہے جو اس تمام بحث کا جامع ہے۔ان کے نزدیک'

"الاجماع عبارة عن اتفاق جملة اهل الحل والعقد من امة محمد ﷺ فى عصر من الاعصار على حكم واقعة من الوقائع" (38)

مطلب یہ ہے کہ یہاں ''اتفاق'' سے مراد اقوال، افعال، سکوت اور تقریر وغیرہ میں سے کسی پر اتفاق ہے۔ "اهل حل و عقد" دراصل امتِ محمدیہ کے اس طبقہ کی تعبیر ہے جنہیں اسلام کے اساس کلیات سے جزئیات پیدا کرنے کا شرعی استحقاق حاصل ہو یعنی جنہیں مجتہدین کہتے ہیں۔اور "علیٰ حكم واقعة" کی قید سے اثبات ''نفی'' احکام عقلیہ وشرعیہ سب شامل ہو جاتے ہیں۔پس کسی واقعہ کے وقوع پذیر ہونے کی صورت میں اس کے حکم پر اس زمانہ کے ارباب اجتہاد کا اتفاق یہی اجماع ٹھہرا۔اب یہ اتفاق خواہ لفظی شکل میں ظاہر ہوا ہو یا نہ ہوا ہو۔

---

(36) ایضاً — موسوعه، ۳/ ٥٦۔

(37) موسوعه، ۳/ ٦٤۔

(38) الآمدی،الاحکام ، مطبوعه قاهره،۱/ ۲۸۱ — موسوعه، ۳/ ٥٢۔

فصل دوم

حجیت اجماع پر قرآنی دلائل

حجیت اجماع کے سلسلہ میں جو دلائل علماء نے پیش کیے ہیں ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) حجیت اجماع پر آیاتِ قرآنیہ (۲) حجیت اجماع پر احادیث سے استدلال
(۳) عقلی استدلال

(۱) حجیت اجماع پر آیاتِ قرآنیہ سے استدلال:

(i) پہلی دلیل: حجیت اجماع کے سلسلہ میں جو قوی ترین دلیل پیش کی جاتی ہے وہ قرآن حکیم کی مندرجہ ذیل آیت ہے۔

﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُوْلَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ الْهُدٰى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيْلِ الْمُومِنِيْنَ نُوَلِّهٖ مَا تَوَلّٰى وَنُصْلِهٖ جَهَنَّمَ وَسَآءَتْ مَصِيْرًا۝﴾

(النساء۴:۱۱۵)

اور جو شخص ہدایت کی راہ اپنے اوپر منکشف ہو جانے کے باوجود رسول اللہ ﷺ کی مخالفت کرے اور مومنوں کی راہ چھوڑ کر دوسری راہ چلنے لگے تو ہم اسے اسی طرف کو لے جائیں گے جس طرف کو جانا اس نے پسند کر لیا ہے اور اسے جہنم میں داخل کریں گے جو بہت برا ٹھکانا ہے۔

اس آیت سے کس طرح استدلال کیا جائے گا؟ اس پر گفتگو کرتے ہوئے علماء نے لکھا'

''اللہ تعالیٰ نے رسول اکرم علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مخالفت اور مومنوں کے راستہ کے علاوہ دوسرے راستہ پر وعید سنائی۔ جس سے لازم آیا کہ مومنوں کے راستہ کے علاوہ کے سوا دوسرا راستہ حرام ہے۔ اگر حرام نہ ہوتا تو رسول کی مخالفت کے ساتھ اس کو جمع نہ کیا جاتا اور نہ ہی اس پر وعید آتی اور جب مومنوں کے راستہ کے علاوہ وہ دوسرا راستہ اختیار کرنا حرام ٹھہرا تو گویا ان کے راستہ پر چلنا

لازم ٹھہرا۔ یہ ایسی ضروری بات ہے جس سے کوئی مَفر نہیں۔

ویلزم من وجوب اتباع سَبِيْلَهُمْ كون الاجماع حجة

مسلمانوں کے راستہ کے اتباع کا لزوم ہی اس کی دلیل ہے کہ اجماع حجت ہے (1)

مشہور ہے کہ حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کو منکرین اجماع کے ایک سوال نے مدتوں پریشان رکھا تا آنکہ الھامی طور پر قرآن سے مندرجہ بالا آیت کریمہ کے ذریعہ اس مسئلہ کی قطعیت منکشف ہوئی۔

سوال یہ تھا کہ ظنی مسائل جن کو اجماع ظنیت کے دائرہ سے نکال کر قطعی بنا دیتا ہے تو ان میں اجماع کرنے والوں میں سے جب ہر فرد کے متعلق غلطی کا احتمال ہے تو ان ہی لوگوں کے متعلق ہو جانے کی وجہ سے خطاء کا احتمال کیوں زائل ہو گیا۔ تو کیا یہ جائز ہو سکتا ہے کہ

''ان يكون كل واحدٍ منهم معيبا ولا يكون جميعهم على الصواب"؟ (2)

تو مذکورہ بالا آیہ کریمہ سے ان کو شرح صدر حاصل ہوئی۔ اس لئے کہ اگر محمد رسول اللہ ﷺ کی نبوت پہچاننے والوں اور پہچان کر آپ ﷺ پر ایمان لانے والوں کا حال وہی باقی رہ جاتا جو ایمان سے پہلے انسان ہونے کی حیثیت سے کسی طبقہ یا گروہ کا رہتا ہے تو اس میں کوئی شُبہ نہیں کہ مذکورہ بالا سوال یقیناً برمحل اور صحیح تھا مگر جس طرح انسانیت کے شرف میں مساوی ہونے کے باوجود کوئی انسان جب منصب رسالت سے سرفراز ہو جاتا ہے تو وہ بنی آدم کیلئے اسوہ اور نمونہ بن جاتا ہے۔ اسی طرح اگر رسول ﷺ پر ایمان لانے والوں کو بھی قدرت کی طرف سے ان کے حسبِ حال کچھ اقتدارات عطا ہو جائیں تو اس کے انکار کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟

مذکورہ بالا آیت میں دو باتوں پر جہنم کی دھمکی دی گئی ہے ایک رسول اللہ ﷺ سے مشاقت اور جدائی اور دوسرے مومنین یعنی مسلمانوں کی سبیل کو چھوڑ کر دوسری راہ اختیار کرنا۔ صاحب کشف لکھتے ہیں؛

---

(1) موسوعه ص ۳/ ٦٥ — مسلم الثبوت وشرحه ۲/ ۲۰٤ .

(2) البزودي، كشف الاسرار، ۳/ ۲٥۲ .

"السبيل ما يختار الانسان لنفسه قولًا وفعلًا .... لزم من حرمة اتباع غير السبيل المومنين لزوم اتباع سبيل المومنين ضرورة" (3)

پس مقصد یہ ہوا کہ اپنی دینی زندگی میں جس قول اور فعل کو مسلمانوں نے اختیار کر لیا ہو اس کو چھوڑنا یہ اسی قسم کا جرم ہے جیسے رسول ﷺ سے مشاقت اور جب مسلمانوں کی راہ چھوڑنا جرم ٹھہرا تو لازم آیا کہ مسلمانوں کی اس راہ کو اختیار کرنا واجب ٹھہرا۔

سید رشید رضا مصری اس آیت کے جملہ "ويتبع غير سبيل المومنين" کے متعلق لکھتے ہیں

"الذين هم اهل الهدى، وانما سبيلهم كتاب الله وسنة رسوله" (4)

یعنی وہ لوگ جو اہل ہدایت ہیں اور ان کا راستہ وہی کتاب وسنت کا راستہ ہے۔

القرطبیؒ فرماتے ہیں؛

"قال العلماء فى قوله تعالىٰ "ومن يشاقق الرسول" دليل على صحة القول بالاجماع" (5)

محمود محمد حمزہ، حسن علوان اور محمد احمد برانق اپنی مشترکہ نہایت درجہ مختصر لیکن جامع تفسیر میں لکھتے ہیں؛

"وتدل هذه الآية، على ان اجماع المجتهدين من امة محمد ﷺ على امر فى اى عصر حجة ومخالفتة حرام" (6)

ابن کثیرؒ رقمطراز ہیں

"هذا ملازم للصفة الاولى ...... الخ

یعنی مسلمانوں کے راستہ کی مخالفت یہ پہلی صفت یعنی اختلاف مع الرسول کے ساتھ لازم ہے۔ کبھی اس چیز سے مخالفت ہوتی ہے جس کا ثبوت شارع سے ہے اور کبھی اس سے جس پر امت

---

(3) البزودی، کشف الاسرار، ۳/۲۵۳.

(4) تفسير المنار، دار المعرفه، بيروت ١٣٩٣ھ، ٥/٤١٤.

(5) القرطبى، احياء التراث العربى بيروت ١٩٦٥ء، ٥/٣٨٦.

(6) تفسير القرآن الكريم، دار المعارف، مصر، ٥/٨٤.

مجتمع ہوتی ہے۔ایسی چیز جس میں امت کا تحقیقی علم ہو اسے بھی (مجموعہ کو) ایک طرح کی عصمت حاصل ہوتی ہے اور اس کا سبب اس امت کی شرافت و کرامت ہے اور اس کے نبی ﷺ کی تعظیم (کہ اس کی نسبت سے امت کو یہ مقام ملا)۔علماء نے اس سے تواتر معنوی ثابت کیا اور امام شافعیؒ نے اجماع کے حجت ہونے پر اس سے استدلال کیا اور یہ بھی کہا کہ اجماع کی مخالفت حرام ہے (7)۔
الشیخ ابوزہرہ فرماتے ہیں‘

"وان هذا النص الكريم اثبت ان اتباع غير المومنين حرام لان من يفعل ذالك يشاق الله ورسوله ويصله الله تعالى جهنم أُساء ت مصيرا۔ واذا كان اتباع غير سبيل المومنين حرامًا فان اتباع سبيلهم واجب ومن يُخالفهم ويقرر نقيض رايهم لا يكون متبعًا لسبيلهم، فاذا قالت الجماعة المومنة هذا حلال يكون غير متبع سبيلها من يقول هذا حرام، وان ذالك هو اتباع ما يقضى به الاجماع ، فالاجماع علىٰ هذا حجة يجب الاخذ بها فى الاستنباط من نصوص الشرع (8)

یہ نص ثابت کرتی ہے کہ مسلمانوں کے راستہ کے علاوہ کسی دوسرے راستہ کی اتباع حرام ہے۔ کیونکہ جو شخص ایسا کرے گا گویا وہ اللہ اس کے رسول ﷺ کی مخالفت کرے گا اور اللہ تعالیٰ اسے جہنم میں جھونک دیں گے جو بُرا ٹھکانہ ہے پس جب مسلمان جماعت کہے کہ یہ حلال ہے تو ان کے راستہ کا مخالف وہ ہوگا جو کہے گا کہ نہیں یہ حرام ہے اور یہی وہ اتباع ہے جس کے ساتھ اجماع کا فیصلہ ہوتا ہے۔پس اس اصول پر اجماع حجت ہوگا۔استنباط میں اس سے استفادہ نصوصِ شریعت میں سے ہے۔

---

(7) تفسیر ابن کثیر عربی ایڈیشن ، سهیل اکیڈمی لاهور، ١/٥٥٥.

(8) ابو زهره ص ١٩٤.

الخلاف کے نزدیک'

فجعل من یُخالف سبیل المومنین قرین من یشاقق الرسول (9)

مسلمانوں کے راستہ کے مخالف کو اس شخص کا ساتھی قرار دیا گیا ہے جس نے رسول ﷺ کی مخالفت کی۔

قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتی اس آیہ کریمہ کی تشریح میں فرماتے ہیں'

''یہ آیت اس بات کی دلیل ہے کہ اجماع کی مخالفت حرام ہے۔ اسلئے کہ اللہ نے سزا کو پیغمبر ﷺ کی مخالفت اور غیر مسلمانوں کے طریق کار کی اتباع پر مرتب فرمایا ہے اور دونوں میں سے کسی ایک کو دوسرے کے بغیر سبب قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ورنہ دوسری بات کا ذکر لغو ہوگا۔ دونوں کا مجموعہ بھی اس کا سبب نہیں ہوسکتا کیونکہ انفرادی طور پر پیغمبر ﷺ کی مخالفت دلائل مطعبہ سے حرام ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ان میں سے ہر ایک امر (مذکورہ وعید) کا سبب ہے لہذا واضح ہوا کہ مسلمانوں کے راستہ کے خلاف چلنا حرام ہے اور ان کے راستے کی اتباع واجب ہے (10)۔

(ii) دوسری دلیل: دوسری آیہ کریمہ درج ذیل ہے:

﴿وکذالك جعلناکم امة وسطاً لتکونوا شهداء علی الناس ویکون الرسولُ علیکم شهیدا﴾ (سورہ البقرہ ۲:۱۴۳)

اور اسی طرح تو ہم نے تمہیں ''امتِ وسط'' بنایا ہے تا کہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ ہو اور رسول تم پر گواہ ہو۔

امتِ وسط کا لفظ اس قدر وسیع معنویت اپنے اندر رکھتا ہے کہ کسی دوسرے لفظ سے اس کے ترجمے کا حق ادا نہیں کیا جاسکتا۔ اس سے مراد ایک ایسا اعلیٰ اور اشرف گروہ ہے جو عدل و انصاف اور توسط کی روش پر قائم ہو، جو دنیا کی قوموں کے درمیان صدر کی حیثیت رکھتا ہو (11)۔

---

(9) الخلاف ص ٤٧ .

(10) پانی پتی، ثناء اللہ ، تفسیر مظهری، مطبوعه حیدرآباد دکن، ۳/۲۳٦ .

(11) مودودی ابو الاعلیٰ سید ۔ تفهیم القرآن ، ادراہ ترجمان القرآن لاهور ۱۹۹۱، ۱/۱۱۹ .

آیہ مذکورہ میں اللہ تعالیٰ نے امتِ مسلمہ کے ''امتِ وسط'' ہونے کی اطلاع دی ہے۔ ہر شے کا وسط اس کا بہترین حصہ ہوتا ہے۔ اگر امت کسی امرِ مخطور پر ایکا کرے تو وہ ''امت وسط'' کی صفت سے متصف ہونے کی اہل نہیں ہوسکتی۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی امتِ وسط مخطورات پر اکٹھی نہیں ہو سکتی تو یہ حقیقت اس بات کی موجب ہے کہ من حیث المجموع امتِ مسلمہ کا قول حجت ہے۔ چنانچہ بزدویؒ لکھتے ہیں؛

وسطاً ای خیاراً وهی صفة بالاسم هو وسطاً لشی وقیل للخیار الوسط لان الاطراف یتسارع الیها الخلل والاوساط محمیه وقیل عدد لا لان الوسط عمل بین الاطراف لیست الیٰ بعضها اقرب من بعض ... فیقضی ذالك ان یکون مجموع الامة بالعصداله اذ لا یجوز ان یکون کل واحد موصوفًا بها لان الواقع خلافه فوجب ان یکون ما اجمعوا علیه لانه لو لم یکن حقًا کان باطلاً وکذبا والکاذب المبطل یستحق الذم فلا یکون عدلا .... وصفهم الله تعالیٰ بعدالة والشهادة وقد اوجب علینا قول قولهم فی ذالك (12)

الجوہری کے نزدیک؛

"الوسط من کل شئ اعدله .... ای عدولا وقد علل الله تعالیٰ جعلهم وسطًا بان یکونوا شهداء علی الناس والشاهد لا بدان یکون عدلاء وهذا التعدیل الحاصل للامة (13)

شیخ جصّاص حنفی نے اپنی تصنیف ''احکام القرآن'' میں اس آیت پر "باب القول فی حجة الاجماع" کا عنوان باندھا ہے۔ لکھتے ہیں؛

"وفی هذه الآیة دلالة علی حجة اجماع الامة من وجهین احدها وصفه

---

(12) البزدوی، کشف الاسرار، ج۳/۲۰۶-۲۵۷.

(13) موسوعة ۳/۶۶.

ایـاها بـالعدالة وانها حنار و ذالك يقتضى تصديقها والحكم بصحة قولها ونـاف لاجمـاعها على الضلال والوجه الآخر قوله (لتكونو اشهداء على الـنـاس) بـمـعـنـى شهداء على عيرهم فقد حكم لهم بالعدالة وقبول القول لان شهـداء اللّٰه تـعالىٰ لا يكون كفارا ولا ضلالا فاقتضت الآية ان يكونوا شهـداء فـى الآخـرة على من شاهدوا فى كل عصر باعمالهم دون من مات قبل زمنهم كما جعل النبى ﷺ شهيدا على من كان فى عصره (14) .

سید رشید رضا وسط کے معنی عدل وخیار قرار دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ کسی امر مطلوب پر افرط وتفریط سیدھے راستے سے انحراف ہے جو قابلِ مذمت ہے۔ وہ لکھتے ہیں؛

"ان الوسط هو العدل والخيار و ذالك ان الزياده على المطلوب فى الامر افـراط والـنـقـض عنه تفريط وتقصير وكل من الافراط والتفريط ميل عـن الـجـاء ـة الـقـويمة فهو شر ومذموم فالخيار هو الوسط بين طرفى الامر اى المتوسط بينهما (15).

قرطبیؒ فرماتے ہیں؛

وفيـه دليل على صحة الاجماع ووجوب الحكم به لانهم اذا كانوا عدولا شهدوا على الناس فكل عصر شهيد على من بعده فقول الصحابه حجة وشـاهـد على التابعين على من بعدهم واذ جعلت الامة شهداء فقد وجب قبول قولهم (16).

چنانچہ اسی سے یہ ثابت ہوگیا کہ اجماع کا حجت ہونا صرف صحابہ ؓ یا تابعینؒ کے زمانہ کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر زمانہ کے مسلمانوں کا اجماع معتبر ہے۔ کیونکہ آیت میں پوری امت کو

---

(14) الجصاص ،احكام القرآن، سهيل اكيڈمى لاهور، ١/ ٨٨ .

(15) تفسير المنار، ٢/ ٤.

(16) احكام القرآن للقرطبى ٢/ ١٥٦.

خطاب ہے اور آنحضرت ﷺ کی امت صرف صحابہؓ و تابعینؒ نہ تھے بلکہ قیامت تک آنے والی نسلیں جو مسلمان ہیں وہ سب آپ ﷺ کی امت ہیں، تو ہر زمانہ کے مسلمان اللہ کے گواہ ہو گئے۔ جن کا قول حجت ہے۔ وہ سب کسی غلط کاری یا گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتے (17)۔

قاضی محمد ثناء اللہ پانی پتیؒ لکھتے ہیں؛

واستدل به علی حجية الاجماع لان بطلان ما اجمعوا عليه ينافی عدالتهم (18).

یعنی اس آیت سے حجتِ اجماع پر استدلال کیا گیا ہے کیونکہ وہ چیز جس پر ان کا اجماع ہو اس کا بطلان ان کی عدالت کے منافی ہے۔

(iii) تیسری دلیل: تیسری آیت جس کو علماء نے اجماع کے سلسلہ میں شمار کیا ہے وہ ہے؛

﴿كنتم خَيْرَ امةٍ اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتومنُونَ باللّٰه﴾ (سورۃ آل عمران ۳:۱۱۰)

ترجمہ: تم بہترین امت ہو جسے انسانوں (کی ہدایت واصلاح) کیلئے میدان میں لایا گیا ہے۔ تم نیکی کا حکم دیتے ہو، بدی سے روکتے ہو اور اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے امت مسلمہ کی ''خیریت'' کی خبر و سند دی ہے اور ساتھ ہی اس امر کی تصریح کر دی ہے کہ امت **من حيث المجموع** ''معروف'' کا حکم دیتی ہے اور برائی سے روکتی ہے۔ امت جس امر کو معروف کہتی ہے وہی حقیقۃً معروف ہے اور جس کو منکر سمجھتی ہے وہی حقیقۃً منکر ہے۔ لہٰذا امت کے اجماعی فیصلے حق ہیں۔ چنانچہ قاضی ابو زید الدلوسی نے اپنی کتاب "**تقويم الادله**" میں اس معنی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے؛

"فدل لفظ الخير وهو بمعنى افعل علىٰ انهم يصيبون لامحالة الحق

---

(17) احکام القرآن للجصاص بذیل تفسیر آیه البقره ۱۴۳ — مفتی محمد شفیع، معارف القرآن ۱/۳۷۲-۳۷۳.

(18) تفسیر المظهری ۱/۱۳۹،

الـذی عـنـد الله تـعـالـیٰ اذا اجتـمعوا ... وان ذالك الحق لا بعد وهم اذا اختلفوا (19)

یعنی لفظ خیر جو افعل کے معنی ادا کر رہا ہے یہ معنی ادا کر رہا ہے کہ وہ بہر حال حق تک ہی پہنچیں گے۔ اس حق تک جو عنداللہ بھی حق ہو بشرطیکہ وہ سب کسی مسئلہ پر اتفاق کر لیں ...اور جب باہم مسلمانوں میں کسی مسئلہ پر اختلاف ہو تب بھی حق ان کے دائرہ سے باہر نہیں جا سکتا۔

اس آیت سے استدلال کرتے ہوئے صاحب شرح المنار وارشاد الفحول نے لکھا ہے'
''اگر سب مسلمان خطاء پر جمع ہو جائیں تو وہ منکر کا حکم دینے والے اور معروف سے روکنے والے ہوں گے اور یہ بات نص قرآنی کے خلاف ہے (20)۔
شیخ ابوبکر جصاص رازی فرماتے ہیں'

وفی هذه الآية دلالة على حجة اجماع الامة من وجوه احدها كنتم خيرا امة ولا يستحقون من الله صفة مدح الادهم قائمون بحق الله تعالىٰ غير ضـالـيـن والثانی اخباره بانهم يامرون بالمعروف فيما امروا به فهو امر الله تـعـالـىٰ لان الـمـعـروف هـو امـر الله والثـالـث انهم ينكرون المنكر، والـمـنـكر هو مانهی اللهعنه ولا يستحقون هذه الصفة الاوهم لله رضى فثبـت بذالك ان ما انكرته الامة فهو منكر وما امرت به فهو معروف وهو حـكـم الله تـعالىٰ وفی ذالك لما يمنع وقوع اجماعهم على ضلال ويوجب ان ما يحصل عليه اجماعهم هو حكم الله تعالىٰ (21)۔

آیۃ مذکورہ بالا میں پوری امت سے بحیثیت مجموعی خطاب ہے جس کا اجماع شرعی حجت اور

(19) قاضی ابو زید الریوسی، تقویم الادله
(20) موسوعة ۲/۶۸.
(21) احکام القرآن للجصاص ۲/۴۱.

فقہی دلیل ہے۔تو مذکورہ بالا تفصیل کا خلاصہ یہ ہے،

۱- اس بہترین قرار دی گئی امت کا مجموعہ دین کی صحیح تعلیمات پر قائم رہے گا اگر چہ انفرادی طور پر افراد دین پر کمزور بلکہ بہت کمزور بھی ہو سکتے ہیں تاہم پورا مجموعہ کبھی گمراہ نہ ہوگا اور ان کا اجماع لامحالہ حجت ہوگا۔

۲- امت کے متعلق یہ تصدیق الٰہی کہ ''وہ معروف کا حکم دیتی ہے'' کا نتیجہ بھی یہی ہے کہ امت متفقہ طور پر جس کام کا حکم دے گی وہ معروف یعنی اللہ کا پسندیدہ ہوگا جس کی پابندی سب پر لازم ہوگی۔

۳- اور جس کام سے یہ امت متفق طور پر منع کر دے وہ کام اللہ کے نزدیک ناپسندیدہ اور برا ہے۔اس سے اجتناب لازم ہے۔

الغرض امت کا اجماعی فیصلہ خواہ کسی کام کے کرنے کا ہو یا کسی کام سے باز رہنے کا ہو ہر صورت میں وہ فیصلہ اللہ تعالیٰ کی مرضی کے مطابق ہوگا (22)۔

(iv) چوتھی دلیل: چوتھی آیہ کریمہ جو اجماع کے استدلال کیلئے پیش کی جاتی ہے یہ ہے

﴿واعتصموا بحبل اللہ جمیعًا وّلا تفرّقُوا﴾ (آل عمران۳:۱۰۳)

ترجمہ: سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑلو اور تفرقہ میں نہ پڑو۔

آمدیؒ لکھتے ہیں،

ووجه الاحتجاج بها انه تعالیٰ نهی عن التفرق ومخالفة الاجماع تفرق فكان منهيا عنه ولا معنی لكون الاجماع حجة سوی النهی عن مخالفته(23).

اللہ تعالیٰ نے تفرق وانتشار سے روکا اور ظاہر ہے کہ اجماع کی مخالفت تفرق ہے پس وہ ایسی چیز ہوئی جس سے منع کیا گیا اور اجماع کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ اس مخالفت سے روکا گیا ہے۔

(22) ایضاً – تسهيل الوصول ص ۳۷٤ – الاحكام فی اصول الاحكام ۱/۱۰۹–۱۱۱.

(23) الآمدی، ۱/۱۰، ۳۰۹.

قرطبیؒ کے نزدیک اس آیت میں اجماع کی صحت پر دلیل ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں'

وفیھا دلیل علی صحۃ الاجماع جسما ھو مذکور فی موضعہ من اصول الفقہ (24)

جصّاص احکام القرآن میں لکھتے ہیں کہ اللہ نے قرآن میں جن مقامات پر اجماع کی حجت کی دلیل دی ہے یہ بھی ان میں سے ایک ہے'

وقد حکم اللّٰہ تعالی بصحۃ اجماعھم وثبوت حُجتۃ فی مواضع کثیرۃ من کتابہ(25)

الصاوی بھی اس آیت سے اجماع پر مداومت اختیار کرنا اور تفرقہ نہ کرنا مراد لیتے ہیں۔

"ای فدوموا علی الاجتماع ولا یکن منکم تفرقۃ (26)

یہاں یہ سوال کیا جاسکتا ہے کہ فقہ کے بے شمار مسائل میں فقہاء کا آپس میں اختلاف ہوا ہے تو اس آیت کی رو سے یہ اختلاف بھی ناجائز ہونا چاہیے۔تو جواب اس کا یہ ہے کہ فقہا کا جن مسائل میں اختلاف ہوا ہے ان میں کوئی بھی مسئلہ ایسا نہیں جو قطعی طور پر قرآن، سنت یا اجماعِ امت سے ثابت ہو چکا ہو۔ رہا فروعی مسائل میں اجتہادی نوعیت کا اختلاف جو خود عہدِ رسالت سے چلا آرہا ہے تو یہ تو عین فطری ہے۔ حضورعلیہ ﷺ نے اس کی کبھی مذمت نہیں فرمائی تھی بلکہ اس طرح کے اختلاف کو امت کیلیے رحمت قرار دیا۔ مگر جس مسئلہ میں اجماع منعقد ہو چکا ہو اس سے اختلاف کرنا فقہاو مجتہدین کیلیے بھی جائز نہیں۔ کیونکہ اس کی مخالفت کرنا گویا امت میں پھوٹ ڈالنا ہے۔

(v) پانچویں دلیل:

﴿یا ایھا الذین اٰمنوا اتقوا اللّٰہ وکونو مع الصادقین﴾ (التوبہ۹:۱۱۹)

ترجمہ: اے لوگو جو ایمان لائے ہو اللہ سے ڈرو اور سچے لوگوں کا ساتھ دو۔

---

(24) تفسیر احکام القرآن للقرطبی ذیل آیہ آل عمران–۱۰۳، ۲/۱۶۴.

(25) احکام القرآن للجصاص ۱/۳۹ .

(26) الصاوی ۲/۱۷۱.

علامہ عبدالعزیز بن احمد البخاری المعروف صاحبِ کشف بزوری لکھتے ہیں کہ ارباب تحقیق میں سے ایک طبقہ کے خیال میں یہ آیت بھی اجماع کی حجت کی دلیل ہے۔

اعتمد جماعة من المحققين منهم الشيخ ابو منصور وصاحب الميزان فی اثبات کون الاجماع حجة علی قوله تعالیٰ يا ايها الذين اٰمنوا ... کونو مع الصادقين (27)

صاحبِ کشف یہاں ''علم الھدیٰ امام ابومنصور الماتریدی اور صاحب المیز ان علامہ شمس النظر کے حوالے سے استدلال کرر ہے ہیں۔حق تعالیٰ نے مسلمانوں کو''الصادقون'' کے ساتھ رہنے کا جو حکم دیا ہے تو اس سے مراد ان کی اجماعی حیثیت لی جائے گی۔اور یہ سمجھا جائے گا کہ اجتماعی طور پر جب مسلمان کسی بات پر جمع ہو جائیں تو اس میں وہ باطل پر نہیں بلکہ صدق ہی پر ہوتے ہیں اور ''الصادقون'' کی اسی جماعت کا ساتھ دینے کا ہمیں حکم دیا گیا ہے اور یہی اجماع کا مطلب ہے۔

صادقین کون ہیں؟ تو اس سوال کا جواب آیت البرّ میں تفصیل سے موجود ہے۔ارشادِ باری تعالیٰ ہے

﴿ليس البرَّ ان تولوّا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكنّ البِرَّ من اٰمَنَ بـالله واليـوم الآخـر والـملٰئِكةِ وَالكتٰبِ والنبيين ۔ واٰتى المال على حبه ذوى الـقـربىٰ واليـتـمٰى والمساكين وابن السبيل لا والسـائـلين وفى الرقاب ج واقـام الـصـلوة واٰتى الزكوة ج والـموفون بعهدهم اذا عٰهَدُوا ج والـصّٰبِـريـن فى الباسآءِ والضَّرَّآءِ وَحِيْنَ البأس ط اُوْلٰـئِكَ الذين صدقوا واولئك هم المتقون﴾ (البقرہ:۱۷۷)

اس آیہ کریمہ میں صادقین کی صفات تفصیل سے بیان کی گئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ صادقین وہ حضرات ہیں جو اعتقاد کے بھی سچے ہوں،قول وعمل اور ظاہر و باطن کے بھی۔

امام رازی فرماتے ہیں کہ اس آیت سے صاف طور پر ثابت ہوتا ہے کہ صادقین کا وجود ہر

(27) بزدوی،کشف الاسرار

زمانے میں باقی رہے گا۔ ورنہ ان کے ساتھ رہنے کا حکم ہر زمانے کے تمام مسلمانوں کو نہ دیا جاتا۔ کیونکہ اسلام نے کسی کو ایسا حکم نہیں دیا جس پر عمل کرنا اس کی قدرت سے باہر ہو اس آیت سے جب یہ ثابت ہو گیا کہ صادقین ہر زمانہ میں موجود رہیں گے تو یہ خود بخود ثابت ہو گیا کہ کسی زمانہ کے سب مسلمان کسی غلط کاری یا گمراہی پر متفق نہیں ہو سکتے۔ حتیٰ کہ اگر کچھ لوگ غلط کام یا فیصلہ کرنے بھی لگیں گے تو ''الصادقین'' روک دیں گے یا اس سے اتفاق نہیں کریں گے (28)۔

(vi) چھٹی دلیل: ارشاد باری تعالیٰ ہے

﴿یا ایہا الذین اٰمنوا اطیعوا اللّٰہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم فان تَـنَازَعْتُم فی شیٔ فرُدُّوہ الی اللّٰہ والرسول ان کنتم تومنون باللّٰہ والیوم الاٰخر﴾ (النساء۴:۵۹)

ترجمہ: اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اطاعت کرو اللہ اور اطاعت کر رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے صاحبِ امر ہوں، پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو۔ اگر تم واقعی اللہ اور روزِ آخر پر ایمان رکھتے ہو۔

اس آیت سے استدلال اس طرح ہے کہ ''تنازع'' کو شرط قرار دیا گیا ہے جبکہ ایسا ہو تو کتاب وسنت کی طرف لوٹانا لازم ہے اور ظاہر ہے کہ مشروط معدوم ہو جاتا ہے جبکہ شرط نہ ہو اور یہ بات اس پر دلالت کرتی ہے کہ جب ''تنازع'' نہ ہو تو حکم پر اتفاق کافی ہے۔ **"کاف عن الکتاب والسنۃ"** اور اجماع کے حجت ہونے کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ اختلاف نہ ہو اور متفقہ فیصلہ اور امر ہو (29)۔

اسی طرح **اولی الامر** کے مفہوم میں وہ سب لوگ شامل ہیں جو مسلمانوں کے اجتماعی معاملات کے سربراہ کار ہوں، خواہ وہ ذہنی وفکری رہنمائی کرنے والے علماء ہوں یا سیاسی رہنمائی

---

(28) تفسیر کبیر ۳/۵۱۳۔

(29) آمدی، ۱/۳۱۱۔

کرنے والے لیڈر یا ملکی انتظام کرنے والے حکام یا عدالتی فیصلے کرنے والے جج یا تمدنی ومعاشرتی امور میں قبیلوں اور بستیوں اور محلوں کی سربراہی کرنے والے شیوخ اور سردار۔ غرض جو جس حیثیت سے بھی مسلمانوں کا صاحب امر ہے وہ اطاعت کا مستحق ہے اور اس سے نزاع کر کے مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں خلل ڈالنا درست نہیں بشرطیکہ وہ خود مسلمان ہو اور خدا اور رسول کا مطیع ہو (30)۔

التفسیر الواضح میں ہے،

"وهم اهل الحل والعقد فى الامة اى السلطة الشريعية فى البلد وهى تتكون من الحكّام والولاة والنواب والشيوخ والعلماء والزعماء، اطيعوهم حتىٰ اجمعوا على امر من الامور بشرط ان يكونوا ادو الامانة و اقاموا العدالة واطاعوا الله ورسوله بتنفيذ دستور القرآن عند ذالك تجب طاعتهم على الناس وهذا هو المسمى بالاجماع فى علم الاصول(31)

محمود حمزہ، حسن علوان اور برانق کی تفسیر میں ہے،

"اولو الامر، اصحاب الامروهم الولاة والحكام. ويندرج فى الاخير (اولى الامر) الخلفاء والسلاطين والقضاة والآئمة والامراء والرؤساء والزعماء واهل الحل والعقد من المومنين . فمتى اصدر اولو الامر امرا ليس فيه معصية للخالق بعد ان يتشاوروا ويتفقوا عليه وجب اتباعه(32)

ابن کثیر لکھتے ہیں،

"وقال على بن طلحه عن ابن عباس واولى الامر منكم يعنى اهل الفقه

(30) تفهيم القرآن ١/٣٦٤.

(31) المجازى محمد محمود، التفسير الواضح ٥/٣٠، قاهره ١٩٧٨ء.

(32) تفسير القرآن الكريم ١/٣٠-٣٤ .

والـدين وكذا قال مجاهد وعطأ والحسن البصرى وابو العالية ـ يعنى العـلمـاء والظـاهـر والله اعـلم انها عامة فى كل اولى الامر من الامراء والعلماء كما تقدم (33)

قرطبی نے جابر بن عبداللہ اور مجاہد کے حوالہ سے فرمایا ہے کہ اس سے مراد اہل القرآن والعلم ہین اور امام مالک کی بھی یہی رائے ہے۔ ضحاک کے بقول فقہا اور علماء دین مراد ہیں۔ قرطبیؒ کہتے ہیں کہ تنازعہ کی شکل میں معاملہ کو اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول یعنی کتاب وسنت کی طرف لوٹانے کا ذکر ہے تو "وليس لِغُيرِ العلماء معرفة كيفية الردّ الى الكتاب والسنة" اور ظاہر ہے کہ علماء ہی ہیں جو اس کیفیت سے صحیح طور پر واقف ہوتے ہیں ان کے سوا کوئی واقف نہیں ہوتا۔ "وَيَـدّل هـذا عـلـى صحة كون سوال العلماء واجباً وامثال فتواهم لازماً" (34)

---

(33) ابن كثير ١/٥١٨.

(34) القرطبى ٥/٢٥٩-٢٦١.

فصل سوم

حجیت اجماع پر احادیثِ متواترہ

حجیت اجماع پر احادیث مبارکہ اتنی زیادہ ہیں کہ ان کا مجموعہ حدِ تواتر کو پہنچا ہوا ہے (1)۔ اور ''خبرمتواتر'' دنیا کے تمام قابلِ ذکر اہل عقل کے نزدیک قطعی، سچی اور یقینی خبر مانی جاتی ہے۔ ایسی خبر سے جو واقعہ ثابت ہو، اس کے ثبوت کو بالاتفاق ہر شک وشبہ سے بالاتر تسلیم کیا جاتا ہے۔ اور اس سے ایسا ہی یقینی اور قطعی علم حاصل ہوتا ہے جیسا اس واقعہ کو خود دیکھنے سے حاصل ہوتا ہے (2)۔ خبرِ متواتر کی حجیت کی بنیاد اس اصول پر ہوتی ہے کہ راویوں کے ایک جمِ غفیر کا کسی جھوٹ پر اتفاق کر لینا محال ہے۔ اسی طرح جب امت کے تمام مجتہدین قرآن وسنت کی کسی تعبیر، کسی حکم کی علت کے استنباط یا کسی مصلحتِ عامہ کے وجود پر اتفاق کر لیتے ہیں تو اس کا مبنی بر خطاء ہونا شرعاً اور عادتاً محال ہے۔

اجماع کے حجت ہونے پر آئمہ مجتہدین، علماءِ اصولِ فقہ اور محدثین کرام نے آنحضرت ﷺ کی جن احادیث سے استدلال کیا ہے وہ ''متواتر معنوی'' معنی ہیں (3) اور ''متواتر معنوی'' بھی ''متواتر لفظی'' کی طرح یقینی اور قطعی ہوتی ہے (4)۔

آئندہ سطور میں حجیت اجماع پر احادیث مبارکہ سے استدلال کیا جاتا ہے۔

۱- حضرت عبد اللہ بن عمرؓ نے نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک نقل فرمایا ہے کہ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا

إِنَّ اللّٰهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي أَوْ قَالَ أُمَّةَ مُحَمَّدٍ علىٰ ضَلَالَةٍ وَيَدُ اللّٰهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ وَ مَنْ شَذَّ شَذَّ إِلَى النَّارِ (5)

---

(1) المحصول ٤/١٠٩۔

(2) التلويح والتوصيح ٢/٣، الاحكام ١/١٥١،١٥٣

(3) التقرير التحبير ٣/٨٠، المحصول ٤/١١٤۔ (4) فتح الملهم ١/٦،٥۔

(5) جامع ترمذی، کتاب الفتن ٤/٤٥٥، حديث نمبر ٢١٦٧، ومستدرك حاكم، كتاب العلم ١/١١٥، و مجمع الزوائد ٥/٢١٨۔

ترجمہ: بے شک اللہ تعالیٰ نے میری امت کو یا فرمایا محمد ﷺ کی امت کو گمراہی پر اکھٹا نہیں کرے گا اور اللہ کا ہاتھ جماعت پر ہے اور جو جماعت سے علیحدہ ہوا وہ جہنم میں جا پڑا۔

اور ترمذی و مستدرک ہی میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے "يَدُ اللّٰهِ مَعَ الجَمَاعَةِ" کے لفظ روایت ہیں (6)۔

مندرجہ بالا دو صحابہ کرامؓ کے علاوہ اس سے ملتے جلتے الفاظ سے حضرت انس (7) حضرت ابو مالک اشعری (8) حضرۃ ابو بصرہ (9) حضرۃ قدامہ بن عبداللہ عمار الکلابی (10) حضرت ابو ہریرہ (11) حضرت ابو مسعود انصاری (12) رضی اللہ عنہم یعنی کل آٹھ صحابہ کرامؓ اور ایک معروف تابعی حضرت حسن بصریؒ (13) نے کسی صحابیؓ کا حوالہ دیئے بغیر آنحضرت ﷺ سے روایت کیا ہے۔ حضرت حسن بصریؒ سے امام رازی نقل کرتے ہیں کہ آپؒ فرماتے تھے "کہ جب مجھے کوئی حدیث چار صحابہ کرام نے سنائی ہو تو میں ان کے نام کو چھوڑ کر یوں کہتا ہوں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے۔ رازی کہتے ہیں کہ یہ حدیث بھی انہی میں سے ہے (14)۔

۲۔　حضرت انسؓ جن کا حوالہ گذشتہ سطور میں گذرا، اُن سے روایت کردہ حدیث سے اس سلسلہ

---

(6)　ترمذی ایضاً، مستدرک ایضاً۔

(7)　سنن ابن ماجه، ابواب الفتن، باب السوا الإعظم/ ، و مستدرك، كتاب العلم ١/١١٦

(8)　سنن ابی داؤد، كتاب الفتن ٢/٥٨٤، و جمع الفوائد ٢/٥٨٤۔

(9)　مجمع الزوائد بحواله مسند احمد، باب فی الاجماع ١/١٧٧، والتقرير والتحبير بحواله احمد والطبرانی ٣/٨٥۔

(10)　مستدرك حاكم ٢/٥٠٧۔

(11)　كتاب الفقيه والمتفقه للخطيب البغدادی ٥/١٦٢۔

(12)　مجمع الزوائد ٥/٢١٨، ٢١٩، و مستدرك حاكم ٢/٥٠٧، و فتح الباری ١٣/٣١۔

(13)　التقرير والتحبير ٢/٨٥، وتفسير ابن جرير طبری سورة انعام ٧/١٣٧۔

(14)　المحصول ٤/١١١۔

میں زیادہ وضاحت ملتی ہے چنانچہ آپؓ نقل کرتے ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا:

"اِنَّ اُمَّتِ لَا تَجۡمَعُ عَلیٰ ضَلالَةٍ فاِذَا رَاَیۡتُم اِخۡتِلَافاً فَعَلَیۡکُم بِالسوادِ الۡاَعۡظم" (15)

ترجمہ: بے شک میری امت گمراہی پر اکھٹی نہیں ہوسکتی۔ جب تم کسی مسئلے میں اختلاف دیکھوتو واضح اکثریت کی اتباع کرو۔

۳۔ حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے رسول اللہ ﷺ سے پوچھا کہ یارسول اللہ ﷺ اگر کوئی ایسا مسئلہ پیش آجائے جس کے متعلق کوئی صریح حکم یا ممانعت قرآن وسنت میں موجود نہ ہوتو میرے لیے آپ ﷺ کا حکم ہے؟ آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

شَاوِرُوۡ فیه الفقهاء والعَابِدینَ وَلَا تُمصوا فیهِ رأی خَاصَةٍ (الطبران فی الاوسط ورجاله موثقون من اَهل الصحیح کذا فی مجمع الزوائد)

ترجمہ: اس معاملہ میں تم فقہاءاور عابدین سے مشورہ کرواور کسی شخصی رائے کونافذ نہ کرو۔

اس حدیث مبارکہ سے یہ بات صراحت سے ثابت ہوتی ہے کہ کسی بھی زمانے میں کسی بھی نئے پیش آنے والے مسئلہ پر امتِ مسلمہ کے فقہاء وعابدین متفقہ طور پر جس چیز کا حکم دیں یا ممانعت کریں اس کی مخالفت جائز نہیں کیونکہ ان کا متفقہ فیصلہ غلط نہیں ہوسکتا۔

۴۔ حضرۃ معاویہؓ نے نبی اکرم ﷺ کا ارشاد مبارک نقل کیا ہے آپ ﷺ نے فرمایا:

لَا یَزال مِنۡ اُمّتِی اُمّة قائمة بامر الله لایضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتّٰی امر الله وهم علی ذالك (16)

ترجمہ: میری امت میں سے ایک جماعت ہمیشہ اللہ تعالٰی کے معاملے (شریعت) کوقائم رکھے گی انہیں جورسوا کرے گا اس کا یہ فعل نقصان رساں نہ ہوگا اور نہ اس کا

---

(15) مجمع الزوائد باب فی الاجماع ۱/۱۷۸۔

(16) صحیح بخاری ،حدیث ۶۰۲۳– مشکواۃ ۳/۲۸۶ .

فعل جو ان کی مخالفت کرے گا یہاں تک کہ اللہ کا حکم آ پہنچے اور وہ اسی حالت پر ہوں گے۔

جب کسی مسئلے پر تمام امت متفق ہوگی تو اس میں حق پرست گروہ بھی شامل ہوگا جس کے متعلق نبی اکرم ﷺ نے یہ پیشین گوئی فرمائی ہے کہ وہ ہر زمانے میں حق پر قائم رہے گا۔

۵- چنانچہ جامع ترمذی میں یہ مضمون اس طرح بیان ہوا۔

ولا یزال طائفةٌ من امتّی ظاھرینَ علی الحق لا یضرھم من خذلھم حتی یاتی امر اللہ۔ قال ابن المدینی ھم اصحاب الحدیث (17)

ترجمہ: میری امت کی ایک جماعت ہمیشہ حق پر قائم رہے گی اسے جو ذلیل کرنا چاہے نقصان نہ پہنچا سکے گا جب تک قیامت قائم نہ ہو جائے۔ علی ابن المدینی فرماتے ہیں کہ یہ محدثین ہیں۔

حضور کا یہ ارشادِ گرامی تیرہ صحابہ کرامؓ نے تھوڑے تھوڑے لفظی فرق کے ساتھ کہ جس سے معنی نہیں بدلتے، روایت کیا ہے۔ وہ صحابہ کرامؓ یہ ہیں۔ حضرت جابر(18) حضرت مغیرہ بن شعبہ(19) حضرۃ ثوبان(20) حضرۃ عقبہ بن عامر(21) حضرۃ عمر فاروق(22) حضرۃ جابر بن سمرہ(23) حضرت ابوھریرہ(24) حضرت زین بن ارقم(25) حضرت ابو امامہ(26) حضرت مرّہ

---

(17) جامع ترمذی، حدیث ۲۲۲۹۔

(18) صحیح مسلم کتاب الایمان، باب نزول عیسی بن مریم ۱/۸۷، کتاب الامارہ باب قولہ ﷺ لاتزال طائفہ ... الخ ۲/۱۴۳۔

(19) صحیح بخاری، کتاب الاعتصام ۲/۱۰۸۷، و صحیح مسلم کتاب الامارہ ۲/۱۴۳۔

(20) سنن ابی داؤد، کتاب الفتن ۲/ ۵۸۳، ۵۸۴، و سنن ابن ماجہ ص ۲۸۴، و صحیح مسلم کتاب الامارہ ۲/۱۴۳۔

(21) صحیح مسلم ۲/۱۴۴۔

(22) مجمع الزوائد ۷/۲۸۷—۲۸۹۔

(23) ایضاً (24) ایضاً

(25) ایضاً (26) ایضاً

البہزی(27) حضرۃ عبداللہ بن عمرو بن العاص(28) حضرۃ عمران بن الحصین(29) حضرۃ قرۃ(30) رضی اللہ عنھم۔

٦- لزومِ جماعت کے بارے میں درج ذیل حدیث مبارکہ ملاحظہ ہو۔ آپ ﷺ نے منیٰ میں مسجد خیف میں خطبۃ حجۃ الوداع میں ارشاد فرمایا'

نـضّـر الله عبـداً سَـمِعَ وَقَـالَتِي فَـحَـفِظَها و وَعَـاها واداها۔ فَرُبَّ حامل فقهٍ غير فقيهٍ وَ رُبَّ حامل فقهٍ الىٰ من هوا فقهُ مِنْهُ ۔ ثلاثٍ لا يَغُلُّ عليهم۔ قلبُ مسلـم اخـلاص والعَمَل لِلّٰهِ والنَّصيحة للمسلمين ولُزُوم جَمَاعَتِهم ۔ فاِنَّ دَعَوتُهم تُحِيْطُ منَ وَرَآئهم (31)۔

ترجمہ: اللہ تعالیٰ ایسے بندے کوتازہ رکھے جس نے میری بات کوسُنا اس کو یاد کیا اس کو محفوظ رکھا اور پھر اسی طرح ادا کر دیا۔ بہت سے حامل فقہ غیر فقیہ ہوتے ہیں اور بہت سے حامل فقہ اس کو اپنے سے زیادہ فقیہ کی طرف منتقل کر دیتے ہیں ۔ تین چیزیں ایسی ہیں کہ ان کی موجودگی میں مسلمان کا دل خیانت نہیں کرتا۔ عمل میں اللہ کیلئے اخلاص، مسلمانوں کی خیر خواہی اور مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ رہنا کیونکہ ان کی دعا ان کا پیچھے سے احاطہ کیے ہوئے ہے یعنی وہ انہیں گمراہی اور شیطان کی چالوں سے محفوظ رکھتی ہے۔

اس حدیث کودس صحابہؓ نے روایت کیا ہے جن کے اسمائے گرامی درج ذیل ہیں:

---

(27) مجمع الزوائد ٧/٢٨٧—٢٨٩۔

(28) مسلم ٢/١٤٤

(29) سنن ابی داؤد، کتاب الجهاد، باب دوام الجهاد ١/٣٣٦۔

(30) جامع ترمذی ٢/٥٢، ابواب الفتن باب ماجاء فی اهل الشام

(31) دارمی ١/٦٦، کتاب الرساله شافعی الجزء الثالث ص ٤٠١، ٤٠٣۔

حضرت ابن مسعود(32) حضرت انس(33) جبیر بن مطعم(34) زید بن ثابت(35) نعمان بن بشیر(36) ابوسعید خدری(37) ابوالدرداء(38) معاذ بن جبل(39) جابر(40) ابوقر جافہ(41) رضی اللہ عنہم اجمعین۔

۷۔ عبداللہ بن سلیمان بن یسار اپنے والد سے روایت کرتے ہیں کہ جابیہ کے مقام پر حضرت عمرؓ نے ہمیں خطاب کرتے ہوئے فرمایا'

اَنَّ رسول الله ﷺ قام فینا کمقامِی فیکم فقال اَکرموُا اصحابی ثمَّ الذین یلونهم ثم الذین یلونهم ثم یظهر الکذب حتیٰ ان رجل یحلف ولا یُستَحلَفُ ویَشهَد ولا یُستشهد. اَلَا من سَرَّهٔ بُحبُوحَةِ الجنَّة فلِلزم الجماعة فان الشیطٰن مع الفذّ وهو من الاثنین البعد(42)۔

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ ہمارے درمیان اس طرح کھڑے ہوئے جس طرح میں آپ کے درمیان کھڑا ہوں اور آپ ﷺ نے فرمایا میرے صحابہ کی عزت وتکریم کرو پھر ان لوگوں کی جو ان کے بعد آنے والے ہیں پھر ان لوگوں کی جو ان کے بعد آئیں گے۔ پھر جھوٹ کا دور دورہ ہوگا۔ یہاں تک کہ آدمی حلف اٹھائے گا حالانکہ اس سے حلف اٹھانے کیلئے نہ کہا جائیگا۔ ایک آدمی گواہی دے گا حالانکہ اس سے

---

(32) مشکواة المصابیح، کتاب العلم، الفصل الثانی ۱/۳۵۔

(33) مسند احمد ۳/۲۲۵، ومجمع الزوائد ۱/۱۲۹۔

(34) سنن ابن ماجه، کتاب المناسك، باب الخطبة یوم النحر، ص ۲۱۹، مجمع الزوائد ۱/۱۳۷ تا ۱۳۹، مسند احمد ص ۸۰-۸۲۔

(35) مسند احمد ۵/۸۳۔

(36) مستدرك، کتاب العلم باب ثلاث لایغل ... الخ ۱/۸۸۔

(37) مجمع الزوائد ۱/۱۳۷ - ۱۳۹۔

(38) ایضاً (39) ایضاً

(40) ایضاً (41) ایضاً

(42) الرسالة للشافعی فقره ۱۳۱۵، جامع ترمذی ۲/۴۸، مستدرك حاکم ۱/۱۱۴۔

گواہی طلب نہ کی گئی ہوگی۔تو جسے جنت کی نعمت اور آرام پسند ہے اُسے چاہیے کہ وہ جماعت کے ساتھ رہے کیونکہ اکیلے آدمی کے ساتھ شیطان ہوتا ہے اور وہ دو افراد سے دور تر ہوتا ہے۔

امام شافعیؒ سے کسی نے لزوم جماعت کے معنی پوچھے تو آپ نے نہایت خوبصورت طریقے سے اجماع کی حجیت پر استدلال کرتے ہوئے فرمایا:

''جب مسلمانوں کی جماعت مختلف شہروں میں پھیلی ہوئی ہو تو کسی کیلئے یہ ممکن نہیں کہ وہ بدنی لحاظ سے مسلمانوں کی تمام جماعت کے ساتھ رہ سکے۔کبھی کبھار یوں بھی ہوتا ہے کہ مسلمان اور کافر، اہل تقویٰ اور فاجر لوگ اکھٹے رہتے ہیں اس طرح بدنی لحاظ سے تمام مسلمانوں کے اکھٹے رہنے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ یہ ممکن بھی نہیں اور چونکہ اجتماع ابدان سے لزوم کا کوئی معنی پیدا نہیں ہوتا اس لیے بدنی لحاظ سے مسلمانوں کی جماعت کے ساتھ رہنا،لزوم جماعت کا معنی نہیں دیتا۔لہذا لزوم جماعت کا اب اس کے سوا اور کوئی معنی نہیں کہ تحریر و تحلیل اور اطاعت کے جن اصولوں پر مسلمانوں کی جماعت کاربند ہے ان کو لازم پکڑے۔جو شخص جماعت مسلمین کی متفقہ رائے کے ساتھ اتفاق کرتا ہے وہ درحقیقت لزوم جماعت ہی کا التزام کرتا ہے اور جو جماعت کے متفق علیہ امر کی مخالفت کرتا ہے وہ گویا مسلمانوں کی جماعت کی مخالفت کرتا ہے جس کے ساتھ رہنے کا اسے حکم دیا گیا ہے۔ مسلمانوں کی جماعت سے علیحدگی اختیار کرنے میں خطا کا پہلو ہو سکتا ہے لیکن کتاب و سنت کا مفہوم و معنی متعین کرنے یا قیاس میں پوری جماعت غفلت اور خطا کا شکار نہیں ہو سکتی(43)۔

درج بالا حدیث مبارکہ کو چار صحابہ کرامؓ نے نقل کیا ہے جو یہ ہیں:

سعد بن ابی وقاص(44) عبداللہ بن عمر(45) حذیفہ(46) اور معاذ بن جبل(47) رضی اللہ عنہم۔

(43) الرسالة فقره ۱۳۱۹، ۱۳۲۰۔

(44) مستدرك حاكم ٥ / ۱۱٤—۱۱٥، حاکم اور ذہبی دونوں نے ان کی روایت کو بھی سنداً ''صحیح'' قرار دیا ہے۔

(45) ایضاً

(46) صحيح بخارى، كتاب الفتن ٢ / ١٠٤٩، صحيح مسلم كتاب الاماره ٢ / ١٢٧۔

(47) مشكواة المصابيح ١ / ٣١، مجمع الزوائد ٥ / ٢١٩۔

۸- لزومِ جماعت پر حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت کردہ درج ذیل حدیث بہت واضح ہے۔ چنانچہ ارشادِ گرامی ہے

مَنْ فَارَقَ الْجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ فَمِيْتَتُهٗ جَاهِلِيَّةٌ (48)

ترجمہ: جس شخص نے مسلمانوں کی جماعت کے ایک بالش بھر بھی چھوڑا پھر وہ مر گیا تو اس کی موت جاہلیت والی موت ہوگی۔

دیگر احادیث میں "مَن فَارَقَ الجَمَاعَةَ شِبْرًا" کے بعد "فَقَد خَلَعَ رِبقة الاسلام مِن عُنُقِهٖ" یا "دخل النار" اور "فلا حُجَّةَ لَهٗ" کے الفاظ ہیں۔ یوں کل سترہ صحابہ کرام نے اس مضمون کی احادیث نقل کی ہیں جو درج ذیل ہیں:

ابن عباس(49) حضرۃ عثمان غنی(50) حضرت عرفجہ (51) اسامہ بن شریک(52) حضرۃ عائشہ(53) ابو ھریرہ(54) ابو ذر غفاری(55) حارث اشعری(56) معاویہ(57) ابن عمر(58) حذیفہ(59) عامر بن ربیعہ (60)

---

(48) صحیح مسلم ۳/۱٤۷۷، حدیث نمبر ۱۸٤۹، صحیح بخاری، کتاب الفتن ۲/۱۰٤۵۔

(49) صحیح بخاری ۲/۱۰٤۵۔

(50) جامع ترمذی، ابواب الدیات ۱/۲۰۳۔

(51) مسلم ۲/۱۲۸۔

(52) سنن نسائی ۲/۱۵۸۔

(53) مسلم ۲/۵۹، ترمذی حواله بالا

(54) مستدرك حاكم، كتاب العلم من فارق الجماعة الخ ۱/۱۱۸، ۱۱۹۔

(55) سنن ابو داؤد، كتاب السنه، باب فتل الخوارج ۲/٦۵۵۔

(56) جامع ترمذی، ابواب الامثال ۲/۱۲۹، مستدرك ۱/۱۱۷۔

(57) مستدرك ۱/۱۱۸۔

(58) مستدرك ۱/۱۱۸، ۱۱۹، مجمع الزوائد ۵/۲۲۰۔

(59) مستدرك ۱/۱۱۹۔

(60) كتاب الفقيه والمتفقه ۵/۱٦۳۔

فضالۃ بن عبید(61) ابن مسعود(62) ابو مالک اشعری(63) ابوبکر صدیق(64) سعد بن جنادہ (65) رضی اللہ تعالیٰ عنھم۔

۹۔ حضرت انسؓ کا بیان ہے وہ فرماتے ہیں میں نے رسول اللہ ﷺ کو یہ فرماتے ہوئے سنا'

اِنَّ اُمّتِی لَا تجتمِعُ عَلیٰ ضَلَالَۃٍ فَاِذَا رَأَیْتُم اِخْتِلَافاً فَعَلَیْکُم بِالسَوادِ الاَعْظَمِ (66)۔

ترجمہ: میری امت گمراہی پر متفق نہیں ہوگی پس جب تم لوگوں میں اختلاف دیکھو تو سوادِ اعظم کی پیروی کرو۔

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے ایک روایت اس سے بھی واضح الفاظ کے ساتھ نقل کی جاتی ہے چنانچہ ارشادِ گرامی ہے'

فاتَّبِعُوا السَّوَادَ الَاعْظَمَ فَاِنَّہٗ مَنْ شَذَّ شَذّ فی النَّار (67)

یعنی تم سوادِ اعظم کی پیروی کرو جو شخص علیحدگی اختیار کرے گا وہ جہنم میں جائیگا۔

یہاں سوادِ اعظم سے مراد عظیم ترین جماعت کے ہیں (68) جو نبی کریم ﷺ اور صحابہ کرامؓ کے طریقے پر ہو۔ چنانچہ حضرت ابوالدرداء، حضرت ابوامامہ، حضرت انس اور واثلہ بن الاسقع رضی اللہ عنھم اجمعین سے روایت ہے کہ انہوں نے رسول کریم ﷺ سے پوچھا کہ سوادِ اعظم کیا ہے۔ آپ نے فرمایا ''وہ لوگ جو اس طریقہ پر ہوں جو میرا اور میرے صحابہ کا ہے''۔

---

(61) مجمع الزوائد ٥/٢٢١، مستدرك ١/١١٩۔

(62) صحيح مسلم ٢/٥٩، ترمذی ١/٢٠٣، كتاب الفقيه والمتفقه ٥/١٦٤۔

(63) كتاب الفقيه والمتفقه ٥/١٦٤۔

(64) مجمع الزوائد ٦/٢٣٣۔

(65) ايضاً ٥/٢٢١۔

(66) سنن ابن ماجه، ابواب الفتن، باب السواد الاعظم ص ٢٨٣۔

(67) مستدرك، كتاب العلم ١/١١٥۔

(68) الصحاح للجوهری ١/٤٨٩۔

۱۰- اوپر والی حدیث میں بیان کیا جانے والا مضمون زیادہ وضاحت سے اس حدیث میں موجود ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا'

اِنَّ بَنِی اسرائیل تَفَرَّقَتْ علیٰ ثِنتینِ وَسبعینَ ملّةً وَتَفْتَرِقُ اُمّتِي علیٰ ثَلاثٍ وسبعینَ مَلَّةً۔ کُلُهُم فی النار اِلّا مِلَّةً وَاحِدةً قالوا مَنْ هِیَ یا رسول الله؟ قال مَا اَنَا عَلَیْهِ وَاَصْحَابِی (69)

ترجمہ: بنی اسرائیل بہتر فرقوں میں بٹ گئے تھے اور میری امت تہتر فرقوں میں بٹ جائے گی۔ یہ سب آگ میں جائیں گے۔ سوائے ایک گروہ کے۔ صحابہؓ نے پوچھایا رسول اللہ وہ کون سا گروہ ہے؟ فرمایا وہ جس پر میں اور میرے صحابہ ہیں۔

مزید پانچ صحابہ کرام نے تھوڑے تھوڑے لفظی فرق کے ساتھ روایت کی ہے جن کے اسمائے گرامی یہ ہیں۔

حضرت معاویہ (70) حضرت عوف بن مالک (71) حضرت انس (72) حضرت عمرو بن عوف (73) اور حضرت ابوامامہ (74) رضی اللہ عنہم۔

حضرت ابوامامہؓ کی روایت ''السواد الاعظم'' اور عمرو بن عوفؓ کی روایت میں ''الاسلامُ و جمَاعَتُهم''یعنی اسلام اور مسلمانوں کی جماعت کے الفاظ ہیں جبکہ باقی تینوں صحابہ کی روایات میں ''الجماعة'' کے الفاظ آئے ہیں۔

---

(69) ترمذی، کتاب الایمان عن رسول الله، باب افتراق لهذه الامة، حدیث نمبر ۲۰۶۵۔

(70) سنن ابو داؤد، کتاب السنه، ۲/۶۳۱، ومشکوٰة ۱/۳۰۔

(71) سنن ابن ماجه، ابواب الفتن، باب افتراق الامم ص ۲۸۷۔

(72) مجمع الزوائد، کتاب قتال اهل البغی، باب ماجاء فی الخوارج ۶/۲۲۶، وباب افتراق الامم ۷/۲۵۸، وکتاب الفقیه والمتفقه للخطیب، ۵/۱۶۵۔

(73) مجمع الزوائد ۷/۳۶۰۔

(74) ایضاً ۷/۲۵۸۔

اوپر بیان کی جانے والی تمام احادیث سے بڑے واضح طور پر اجماع کی حجیت ثابت ہوتی ہے۔ان میں''**الجماعة**''''**الاسلام وجماعتهم** ''اور''**السواد الاعظم** ''کے الفاظ آئے ہیں جو اس عظیم ترین جماعت کی طرف واضح طور پر اشارہ کر رہے ہیں جو نبی اکرم ﷺ اور آپ کے اصحابؓ کی سنت اور طریقے پر قائم ہو۔صرف انہی لوگوں کا راستہ راہِ ہدایت ونجات ہے۔اس کے خلاف سب راستے گمراہی اور جہنم کی طرف جاتے ہیں۔

فصل چہارم

حجیت اجماع پر آثارِ صحابہ رضی اللہ عنہم فقہائے امت کی آراء اور عقلی دلائل

حجیت اجماع پر آثار صحابہ رضی اللہ عنہم

اجماع کی حجیت پر استدلال کے حوالے سے ہم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے منقول آثار کو دو حصوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

(i) اقوالِ صحابہ رضی اللہ عنہم (ii) تعامل صحابہ رضی اللہ عنہم

(i) اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم: سب سے پہلے اقوال صحابہؓ نقل کیے جاتے ہیں:

(۱) حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے'

مَارأة المسلمون حَسَناً فَهُوَ عندِ الله حسنٌ وَمَا رأه المسلمون قبيحًا فهو عند الله قَبيحٌ (1)

ترجمہ: جس چیز کو تمام مسلمان اچھا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک اچھی اور جس کو تمام مسلمان بُرا سمجھیں وہ اللہ کے نزدیک بُری ہے۔

اس کو امام محمدؒ نے موطا میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد قرار دیا ہے مگر سند ذکر نہیں کی۔ اس کی تمام اسناد حضرت ابن مسعود رضی اللہ عنہ پر جا کر ختم ہو جاتی ہیں مگر ظاہر ایسا ہوتا ہے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے ایسا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ہی سنا ہوگا۔ کیونکہ اتنا بڑا قاعدہ کلیہ جو اللہ تعالیٰ کی پسند اور ناپسندیدگی کی خبر دے رہا ہو، محض قیاس سے دریافت نہیں ہوسکتا۔ تاہم محدثین کی کڑی شرائط اور اسناد کا ابن مسعود پر ختم ہونا اس کو احادیث میں شمار کرنے سے مانع ہے۔

(۲) حضرت ابو مسعود انصاری رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں'

---

(1) موطا امام محمد، كتاب الصلواة، باب قيام شهر رمضان ص ١٤٠ و مجمع الزوائد، ١/ ١٧٨۔

اِتَّقُوا اللّٰہ وَعَلَیْکُمْ والجماعۃَ فَاِنَّ اللّٰہ لَمْ یَکُنْ لِیَجْمَعَ اُمَّۃَ محمدٍ ﷺ علیٰ ضَلَالَۃٍ (2)

ترجمہ: اللہ سے ڈرو اور ''الجماعت'' کے ساتھ رہو کیونکہ اللہ، محمد ﷺ کی امت کو کبھی بھی کسی گمراہی پر متفق نہیں کرے گا۔

(۳) حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنے مشہور قاضی شُریح کو عدالتی فیصلوں کے حوالے سے جو بنیادی اصول لکھ بھیجے ان میں اہم اصول یہ تھا کہ اگر کوئی مسئلہ قرآن وسنت میں نہ ملے تو امت کے اجماعی فیصلہ پر عمل کریں۔ امام شعبیؒ نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا یہ فرمان ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

کَتَبَ عُمَرُ الیٰ شُرَیح اَنِ اقْضِ بما فی کتاب اللّٰہ فان اتاك امرٌ لیس فی کتاب اللّٰہ فاقضِ بما سَنَّ رسول اللّٰہ ﷺ فان اتاك امرٌ لیس فی کتاب اللّٰہ ولم یَسُنَّہٗ رسول اللّٰہ ﷺ فانظر لہ الذی اجتمع علیہ الناسُ فان جاء ك امرٌ لَمْ یتکلم فیہ احدٌ فَاَیَّ الامرینِ شئتَ فَخُذ بہ ان شئتَ فتقدم وان سئیت فتأخّر ولا اَرَی التاخّرَ الّاخیراً لك (3)

ترجمہ: حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے شریح کو لکھ بھیجا کہ تم فیصلے قرآن کے مطابق کرو اور اگر تمہارے پاس کوئی ایسا مقدمہ آئے جس کا صریح حکم قرآن میں نہ ہو تو رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کرو اور اگر کوئی ایسا مقدمہ آئے جس کا حکم نہ قرآن میں ہو اور نہ ہی رسول ﷺ کی سنت میں تو تم اس کیلئے وہ فیصلہ تلاش کرو جس پر سب متفق ہو چکے ہوں اور اگر کوئی ایسا مقدمہ ہو جس کے متعلق کسی کا فیصلہ موجود نہ ہو تو اب دو صورتوں میں سے جس کو چاہو اختیار کرو۔ چاہو تو آگے بڑھ جاؤ یعنی اجتہاد سے فیصلہ کرو اور چاہو تو پیچھے ہٹ جاؤ یعنی اہل علم سے پوچھ لو اور میں تمہارے لیے پیچھے ہٹنا ہی بہتر سمجھتا ہوں۔

---

(2) کتاب الفقیہ والمتفقہ، ۱۶۷/۵۔

(3) کتاب الفقیہ والمتفقہ، ۱۶۷/۵۔

(۴)　فتاویٰ ابن تیمیہ میں اس کو ان الفاظ میں نقل کیا گیا ہے:

اقضِ بما فی کتاب اللّٰہ فان لم تجد فبما فی سنۃ رسول اللّٰہ فان لم تجد فبما قضیٰ الصالحون قبلك وفی روایہ فبما اجمع علیه المسلمون (4)

اور امام دارمی نے قدرے مختلف الفاظ کے ساتھ نقل کیا ہے۔ اس کے آخر میں یہ الفاظ ہیں:

فَانظُر مَا اجتَمَعَ علیهِ الناس فَخُذْ بِهِ (5)

(۵)　امام نسائی نے تو لکھا ہے کہ قاضی شریح نے خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو خط لکھا اور چند مسائل کے بارے میں لکھا جس کے جواب میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ان کو لکھ بھیجا۔ امام نسائی کے الفاظ درج ذیل ہیں:

عَنْ شریح انَّہٗ کتب إلیٰ عمَرَ یسأله۔ فکتب الیه ان اقضِ بما فی کتاب اللّٰہ فان لم یکن فی کتاب اللّٰہ فَبسنّۃِ رسول اللّٰہ صلی اللہ علیہ وسلم فان لم یکن فی کتاب اللّٰہ ولا فی سنّۃِ رسول اللّٰہ فاقضِ بما قضی به الصالحون (6)

(ii)　تعامل صحابہ رضی اللہ عنہم:

اقوال صحابہ کے بعد اب ہم صحابہ کرام کے عمل کی چند مثالیں پیش کرتے ہیں جس سے اجماع کے بارے میں ان کا طرزِ عمل واضح ہوگا۔

(۱)　حضرت ابوبکر کا یہ معمول تھا کہ جب ان کے سامنے کوئی مقدمہ پیش کیا جاتا تو وہ اس کے متعلق کتاب اللہ پر نظر ڈالتے اور اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ اگر قرآن میں اس سے متعلق کوئی حکم نہ پاتے تو آپ رضی اللہ عنہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت جس کا آپ کو علم ہوتا، کے مطابق فیصلہ کرتے اور اگر ایسا کوئی حکم نہ ملتا تو باہر تشریف لاتے اور مسلمانوں سے پوچھتے کہ اس مسئلہ کے بارے میں تمہیں کوئی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان یا عمل معلوم ہو۔ اور اگر صحابہ رضی اللہ عنہم کی جماعت سے آپ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی

---

(4)　فتاویٰ ابن تیمیہ ۲۰۱/۱۰۰۔

(5)　سنن دارمی ۵۵/۱۔

(6)　نسائی ۳۵۳/۲۔

فرمان یا عمل یا فیصلہ مل جاتا تو اس کے مطابق فیصلہ کر دیتے اور اگر نہ ملتا تو ان سرکردہ لوگوں میں سے بہترین لوگوں کو جمع کرتے، ان سے مشورہ لیتے اور جب ان کی رائے کسی بات پر متفق ہو جاتی تو اس کے مطابق فیصلہ کرتے۔ مثلاً تدوین قرآن، منکرین زکوٰۃ کا مسئلہ، اسامہ رضی اللہ عنہ کے لشکر کی روانگی، مدعیان نبوت کا قلع قمع وغیرہ (7)۔

(۲) حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا طرزِ عمل بھی ایسا ہی تھا۔ وہ کتاب اللہ، سنت رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے عمل کے بعد اجماعِ صحابہ سے نئے مسائل اور معاملات طے کرتے۔ مثلاً شام اور عراق کی زمینوں کا مسئلہ، نماز جنازہ میں چار تکبیرات، شراب کی حد، اسی کوڑے اور غسل جنابت وغیرہ تمام ہنگامی مسائل کا حل اجماعِ صحابہ سے فرمایا تھا (8)۔

(۳) حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ اور دیگر تمام صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کتاب وسنت کے بعد حضرات شیخین کے فیصلوں سے فتویٰ دیتے تھے (9)۔

(۴) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے زمانۂ مبارک میں جن باتوں کے متعلق اتفاق رائے ہوا ان میں دادی کیلئے ترکے کا چھٹا حصہ ملنا اور یہ کہ وہ اس ترکے کی تنہا مالک ہوسکتی ہے اور اس میں زیادہ عورتیں بھی حصہ دار ہوسکتی ہیں۔ اسی طرح کوئی عورت اور اس کی پھوپھی یا خالہ کو ایک ساتھ ایک مرد کے نکاح میں جمع نہیں کیا جاسکتا۔ نیز صحابہ رضی اللہ عنہم کا اس پر بھی اتفاق ہوا کہ مسلمان عورت کا غیر مسلم مرد کے ساتھ نکاح باطل ہے۔ الغرض صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے مجمع علیہ مسائل بے شمار ہیں (10)۔

فقہائے امت کی آراء:

جمہور آئمہ مسلمین اجماع کو حجت تسلیم کرتے ہیں۔ جس کا ایک مختصر خاکہ درجِ ذیل سطور میں ملاحظہ کیا جاسکتا ہے۔

(7) ترمذی ابواب التفسیر، وفقه الاسلام ۱۰ بحواله ارشاد الفحول۔

(8) فقه الاسلام (حسن احمد الخطیب) ص۱۵ و اصول الفقه ص ۲۰۰، وازالة الخفا عن خلافة الخلفاء ص ۱۸۔

(9) منهاج السنه ۳/۲۱۳۔

(10) اصول الفقه ص ۲۰۱ (محمد ابوزهره / بك)

(i) **احناف:** علمائے احناف کی تصریحات کے مطابق امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کے نزدیک اجماع اپنی تمام اقسام کے ساتھ حجت ہے (11)۔

(ii) **مالکیہ:** موطا امام مالک کے مطالعہ سے صریحاً معلوم ہوتا ہے کہ آپ اجماع کے زبردست قائل تھے۔ چنانچہ جگہ جگہ آپ نے اہل مدینہ کے اجماع کی طرف مختلف الفاظ سے اشارہ کیا ہے تو جب وہ شرعیات میں اپنے شہر کے اہل علم کے اجماع کو حجت مانتے ہیں تو تمام امت کا اجماع تو بدرجۂ اولی حجت ہے۔ امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ علماء کے نزدیک اہل مدینہ کا اجماع سے صرف وہی اجماع مراد ہے جو قرون ثلاثہ مفصلہ میں منعقد ہوا ہو ورنہ بعد کے زمانوں کے اجماع اہل مدینہ کو خود مالک بھی حجت تسلیم نہیں کرتے (12)۔

(iii) **شوافع:** امام شافعیؒ نے بھی اجماع کو قانون سازی کے اہم ماخذ کے طور پر تسلیم کیا ہے بلکہ وہ پہلے اہل علم ہیں جنہوں نے اصول فقہ کی اپنی مشہور کتاب میں اسے مستقل طور پر تسلیم کر کے اس کی حجیت کے زوردار دلائل پیش کیے (13)۔

(iv) **حنابلہ:** امام احمد بن حنبل اور داؤد ظاہری صرف صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع کے انعقاد کو تسلیم کرتے ہیں۔ دراصل ادارہ خلافت کے ختم ہو جانے اور ذرائع رسل و رسائل کے نقص اور اسلامی حکومت کے زوال کے باعث امام احمد بن حنبلؒ زمانہ، بعد صحابہ میں اجماع کو ناممکن سمجھتے ہیں ورنہ اجماع کی حجت فی نفسہ ان کے نزدیک متنازع فیہ نہیں۔ دوسرے علمائے ضابطہ نے ان کا راجح قول نقل کیا ہے کہ اجماع صرف صحابہؓ کے ساتھ خاص نہیں (14)۔

متاخرین فقہا میں سے چند ایک آراء درجِ ذیل ہیں:

خلفاء کا اجماع: ابوحازم حنفی اور امام احمد بن حنبلؒ کا ایک روایت کہ چار خلفاء کا اجماع حجت

---

(11) ابو حنیفہؒ از ابو زہرہ ترجمہ رئیس احمد جعفری ص ۵۱۰۔

(12) فتاویٰ ابن تیمیہ طبع سعودی ۲۰ / ۳۰۰۔

(13) امام شافعی، کتاب الام، بحث اجماع

(14) التقریر والتحبیر ۱ / ۹۷۔

استدلال علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین (15)۔

(v) علامہ شاطبیؒ کی رائے:

علامہ شاطبیؒ لکھتے ہیں،

"وکل من خالف الاجماع فھو مُحطی وامة ﷺ لا تجتمع علیٰ ضلالة فما کانوا علیه من فعل اوترك فھو السنة والامر المعتبر وھو الھدیٰ (16)

(vi) فخر الاسلام بزدوی کی رائے:

فخر الاسلام علامہ بزدوی کے نزدیک صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماع (جو یقینی طور پر معلوم ہو) حجیت میں کتاب اللہ اور خبر متواتر کے برابر ہے یعنی ان کے نزدیک اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہم اپنی قطعیت میں خبر واحد پر بھی فوقیت رکھتا ہے (17)۔

(vii) دوالیبی کی رائے:

معروف دوالیبی نے اجماع کی قوت کو "کالکتاب والسنة" لکھا ہے (18)۔

(viii) الخضری کی رائے:

الخضری بک نے بعض اصولیین سے اجماع قطعی کے منکر کو کافر نقل کیا ہے (19)۔

(ix) احمد حسنؒ کی رائے:

جناب احمد حسنؒ جو اجماع کے موضوع پر ایک اتھارٹی کا درجہ رکھتے ہیں۔ آپ کی کتاب The Doctrine of Ijma in Islam پر اس موضوع کے تمام پہلوؤں پر سیر حاصل بحث موجود ہے۔ ذیل میں ان کی کتاب سے اجماع کے حوالے سے اُن کی رائے چند نکات کی صورت

---

(15) لعلوم الموقعین ١/٢٤، الاحکام ابن حزم ٤/١٣٧، احمد، ترمذی، داؤد.

(16) الموافقات للشاطبی ٣/٤١، مطبع سلفیه مصر ١٣٤١۔

(17) فخر الاسلام بزدوی، کشف الاسرار۔

(18) المدخل دوالیبی ص ٥٠–٥١۔

(19) الخضری ص ٣١٦۔

میں واضح کر کے استدلال کیا جائے گا۔

(ا) قرآن میں امت اسلامیہ کو بار بار ایک جماعت یا امت کے نام سے پکارا جانا اپنی تعریف کے اعتبار سے ہی اتحاد اور استحکام پر دلالت کرتا ہے، چنانچہ وہ اپنی کتاب کے بالکل آغاز میں رقمطراز ہیں۔

"The Quran repeatedly calls the Muslims an Ummah (community). This appellation, i.e. the Ummah, by its very definition, presupposes unity, integration and solidarity, not only in external organization but also on the ideological plane. The Quran does not mean by this nomenclature a nominally united group ____ united externally but split up internally. It exhorts the Muslims to remain united and to keep away from schism and disagreement. The prophet after his arrival at Madina formed for political purposes a larger community which consisted of the Jews as well. This larger community was short lived and the non-Muslims were eventually excluded from the Islamic community. Now the solidarity of the Islamic Community sests on certain fundamentals which can be broadly categorized into law, dogma and rituals. These formal institutions give an external shape to the community" (20)

(ب) ان کے نزدیک جماعت سے سختی کے ساتھ وابستگی کے تصور نے قوم کو متفقہ فیصلوں کی قطعیت کے تصور کو ابھارا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں'

---

(20) The Doctrine of Ijma in Islam , 121, Islamabad , P.1

"The concept of strict adherence to the jama'ah gave rise to the idea of the infallibility of the agreed decisions of the community (21).

(ج) وہ امام غزالی کے حوالے سے کہتے ہیں کہ اجماع کے منکر کو اصولاً بدعتی پکارا گیا ہے(22)۔

(د) وہ کہتے ہیں کہ اجماع سے قبل سنت جماعت کو متحدر کھنے والی طاقت تھی گو پہلی اور دوسری صدی کے اسلامی ادب میں یہ اصطلاح بار بار غیر فنی یا نیم فنی مفہوم میں استعمال ہوئی۔ اس میں اختیار کی وہ قوت نہیں جو سنت کی اصطلاح میں ہے۔ اندازاً دوسری صدی ہجری کے وسط میں سنت اور اجماع ایک دوسرے سے اتنے قریب تھے کہ یہ دونوں اصطلاحات ایک دوسرے کیلئے مستعمل رہیں(23)۔

(ر) حضرت امیر معاویہ ﷺ اور حضرت حسن کی خلافت کے ادغام کے سال کو "عام الجماعۃ" کہنے کہ وجہ وہ امت کا جنگ وجدل سے نفرت اور اتفاق سے محبت کرنے کو بتاتے ہیں۔ چنانچہ لکھتے ہیں۔

"The concept of Jama'ah in the context of the integration of the community emerged for the first time in the first century of the Hijrah. The year 41 A.H, when Mu'awiyah became the caliph after his compromise with Al-Hasan b. Ali, is Known as am al-jama'ah (the year of unity). The reason for his seems to be that the dual caliphate was henceforth aboloshed and the conflict between Ali and Mu'awiyah now came to an end ... The

---

(21) IBID; P.9

(22) Ibid; P.14,15

(23) Ibid: P.5

term am al-jama'ah indicates that the community was absolutely disgusted with the internecine wars and it needed both internal and external solidarity" (24)

عقلی استدلال:

ویسے تو قرآن وسنت کی نصوص بھی عقلی اور منطقی ہیں جو جوازِ اجماع کے لیے کافی ہیں تاہم جس طرح آثارِ صحابہ رضی اللہ عنہ اور آئمہ سلف کے اقوال کی روشنی میں اس سلسلہ میں مزید وضاحت کی گئی ہے اسی طرح عقلی استدلال سے بھی اس مسئلہ پر مزید روشنی پڑے گی۔ کیونکہ یہ عقلی استدلال بھی آئمہ سلف ہی سے منقول ہے جس کا خلاصہ درج ذیل ہے'

۱۔ اجماع کا تصور سب سے پہلے خیر القرون یعنی عہد صحابہ رضی اللہ عنہ ہی میں پیدا ہوا جبکہ ان کے سامنے قرآن مجید اور احادیث وسنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم موجود تھے۔ اس کے باوجود انہوں نے بعض مسائل میں اپنے قیاس واجتہاد سے کام لیا اور باہم متفق ہو کر کسی قطعی رائے تک پہنچے۔ ظاہر ہے کہ ایسا اسی وقت درست اور جائز ہوسکتا تھا جب ان فیصلوں میں ان حضرات کے پاس قرآن وسنت کی کوئی قطعی دلیل موجود تھی۔

۲۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے اجماع تابعین اور تابعین کے اجماع تبع تابعین کے سامنے آئے، مگر ان حضرات نے اپنی علمی وفکری وسعت اور نیک نیتی وحق پرستی کے جذبے کے باوصف، ان کی رائے پر تنقید نہیں کی بلکہ اُس کو قبول کیا۔ اسی طرح بعد کے زمانوں میں جو اجتہادات متفق فیہ ہوئے انہیں بعد کے زمانوں میں قبول کیا گیا جو اس بات کی دلیل ہے کہ اجماع ہر دور میں حجت تصور کیا جاتا رہا ہے۔

۳۔ اگر اجتہاد کسی ایک فرد کا ہو تو اس میں اس بات کا امکان ہوسکتا ہے کہ مجتہد نے کسی ضروری مسئلہ کو سامنے نہ رکھا ہو لیکن اگر اس کے ساتھ کسی دوسرے مجتہد کا اجتہاد مل جائے تو اس رائے کو تقویت حاصل ہو جاتی ہے اور اگر یہ سلسلہ لامتناہی ہو اور اس عہد کے تمام مجتہدین کی رائے ایک

(24) The Doctrine of Ijma in Islam, P.6

ہو گئی ہو تو یہ اس بات کی دلیل ہو گی کہ اس اجتہاد میں غلطی کا امکان نہیں ہے۔ لہذا اس کی پیروی ضروری ہو گی (25)۔

۴۔ اس سلسلے میں استاذ ابوزہرہ کا قول نہایت خوبصورت ہے کہ ''اجماع کی حجیت پر تمام امت کا اجماع ہو چکا ہے اور کسی زمانے میں بھی اس کے حجت ہونے سے انکار نہیں کیا گیا (26)۔

(25) کتاب الرسالۃ ص۱۲۵، و المستصفیٰ ۳/۱۷۳۔

(26) اصول الفقہ ص ۲۰۳۔

فصل پنجم

انعقادِ اجماع میں زمانہ اور اہلیت کی بحث

زمانہ کی بحث:

انعقادِ اجماع کے سلسلہ میں زمانہ کی بحث بہت اہم ہے اور یہ ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے۔ اس سلسلہ میں چند مسالک سامنے آتے ہیں۔ اصولی اور بنیادی طور پر تو سب کا اتفاق ہے کہ اجماع مسلمانوں کا معتبر ہے اور مسلمانوں میں بھی عاقل و بالغ حضرات کا، کسی بچے اور مجنون کا اعتبار نہیں اور یہ بات بھی طے ہے کہ اجماع کیلئے یہ ضروری نہیں کہ عہد صحابہ سے لے کر قیامت تک مسلمان کسی مسئلہ پر متفق ہوں۔ اگر یہ بات اجماع کیلئے شرط قرار دی جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ قیامت سے پہلے کسی مسئلہ پر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا۔ اس لئے شرط یہی ہے کہ "فی عصر من العصور"۔

امام ابن حزم فرماتے ہیں:

فان الاجماع قاعده من قواعد الملة الحنفية يرجع اليه ويفزع نحوهٔ ويكفر من خالفه اذا قامت عليه الحجة باجماع(1)۔

موسوعہ میں ہے کہ اجماع کے اہل وہ ہیں جن کا اجماع معتبر ہو جبکہ وہ کسی امر پر متفق ہو جائیں کسی زمانہ میں اور جب ان کی مخالفت ہوگی تو ان کا اجماع منعقد نہ ہوگا(2)۔

امام غزالی کے نزدیک 'امت محمدیہ' اس کی اہل ہے اور ظاہر ہے اس کا اطلاق سبھی اُمتِ محمدیہ پر ہوتا ہے جو تمام زمانوں کو محیط ہے(3)۔

اس سلسلہ میں مختلف مسالک کی آراء درج ذیل ہیں:

۱۔ **مالکیہ کا مسلک:**

امام مالکؒ کا یہ مسلک مشہور ہے کہ وہ صرف اہل مدینہ کے اجماع کو معتبر خیال کرتے ہیں۔

---

(1) مراتب الاجماع ١٢/١١، بیروت ١٩٨٦ء۔

(2) موسوعه ١/٨١۔

(3) المستصفیٰ ١/١٨١۔

تاہم بعض حضرات نے اس قول کی امام صاحب کی طرف نسبت کو مشکوک قرار دیا ہے۔ اس سلسلہ میں "صاحب التقریر" نے تفصیلی گفتگو کی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس موقف کی نسبت امام موصوف کی طرف صحیح نہیں بلکہ وہ بھی اسی طرح "عصر فی العصور" کے قائل ہیں (4)۔ اسی طرح گذشتہ صفحات میں ہم نے ''فقہائے امت کی آراء'' کے ذیل میں مالکیہ کے اجماع کے بارے میں مسلک کا محاکم کرتے ہوئے امام ابن تیمیہ کے حوالے سے یہ مطالعہ کیا کہ امام صاحب کے نزدیک اہل مدینہ کے اجماع سے مراد قرون ثلاثہ مفصلہ کا اجماع ہے ورنہ بعد کے زمانوں کے اجماع اہلِ مدینہ کو خود امام مالک بھی حجت تسلیم نہیں کرتے (5)۔

۲- امامیہ اور زیدیہ کے نزدیک:

امامیہ کے نزدیک اجماع شریعت کا تیسرا ماخذ تو ہے تاہم انعقاد اجماع کے وقت کسی امام معصوم کی موجودگی یا اس کی تائید ضروری ہے (6)۔ اور زیدیہ کے نزدیک صرف آنحضرت کی منسوب اِلی الحسنین اولاد ہی کا اجماع معتبر ہے اور منسوب الی الحسنین کی قید سے عورتوں کی اولاد، جیسے سکینہ بنت حسین، باہر ہو جائے گی کیونکہ ان کا نکاح مصعب بن زبیر سے ہوا تھا (7)

شیعہ امامیہ اپنے مندرجہ بالا اصول کے باوجود معصوم کے زمانۂ غیوبت کبریٰ میں نائب امامِ معصوم کے تصور کے ماتحت فقہاو مجتہدین کے اتفاق کو اجماع مانتے ہیں (8)۔

۳- ظواہر اور دیگر کا مسلک:

ظواہر اور بعض دیگر حضرات کا موقف ہے کہ صرف صحابہ رضی اللہ عنہم کا اجماع حجت ہے۔ ان حضرات کے نزدیک اجماع کا دروازہ عہدِ صحابہ رضی اللہ عنہم کے بعد ہمیشہ کیلئے بند ہو چکا ہے (9)۔ اسی

(4) التقرير والتحبير على تحرير الكمال ۳/۹۸۔

(5) فتاویٰ ابن تیمیه، طبع سعودی ۲/۳۰۰۔

(6) موسوعه ۳/۵۵۔

(7) هداية العقول الى غاية الاصول ص ۴۹۰۔

(8) محمود احمد غازی، عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریق کار ص ۱۲۔

(9) مراتب الاجماع ص۱۵، المحلیٰ ۱/۵۴۔

طرح داؤد اصفہانی (10) اور ابن حبان کے کلام سے بھی اسی طرف رجحان معلوم ہوتا ہے (11) امام احمد بن حنبل کے دو قول ہیں۔ ایک یہ کہ اجماع صحابہ کے ساتھ خاص ہے اور دوسرا یہ کہ خاص نہیں۔ دوسرے قول کو علماء حنابلہ نے صحیح اور راجح قرار دیا ہے (12)۔

۴۔ باقلانیؒ اور آمدی کے نزدیک:

قاضی ابوبکر باقلانیؒ اور علامہ آمدیؒ اور بعض دیگر حضرات کہتے ہیں کہ ایک زمانہ کے تمام مسلمانوں کا اتفاق اجماع کیلئے شرط ہے، عوام ہوں یا خواص، عالم ہوں یا جاہل، جب تک سب متفق نہیں ہوں گے اجماع منعقد نہ ہوگا۔ مذکورہ بالا دونوں حضرات کی رائے میں کچھ فرق بھی ہے۔ قاضی ابوبکر باقلانی فرماتے ہیں کہ جب اجماع میں کسی عام مسلمان کا اختلاف ہو وہ اجماع شرعاً حجت تو ہے مگر اس کو ''اجماع امت'' نہیں کہا جائے گا کیونکہ عام مسلمان ہی امت کا فرد ہے۔ مگر علامہ آمدی ایسے اجماع کو حجت بھی نہیں مانتے (13)۔

۵۔ جمہور کا مذہب:

اس سلسلہ میں جمہور کا مسلک نہایت درجہ معتدل اور امت کے مجموعی مزاج و روحِ اسلام کے عین مطابق ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ کسی بھی زمانہ کے متبع سنت فقہا و مجتہدین کا کسی حکم شرعی پر متفق ہو جانا اجماع کیلئے کافی ہے (14)۔

چنانچہ احمد حسن لکھتے ہیں'

"The majority of jurists recognize the validity of Ijma in every generation. The purpose of Ijma is to protect the teaching of the Shari'ah from error. This is based on the idea

---

(10) تسهيل الوصول ص ١٧٠۔

(11) التقرير ٢/٩٧ (12) ايضاً

(13) التقرير شرح التحرير ٣/٨٠۔

(14) ايضاً ٢/٨١، ٩٥، ٩٧

that the community exsists par excellence by virtue of its quality of commanding what is good and foxbidding what is evil. This can be done only by those who exist in every generation and not by those who have passed away" (15)

جہاں تک صحابہ رضی اللہ عنہ کے اجماع کا تعلق ہے تو اس میں بہر حال کسی کا اختلاف نہیں ۔ وہ ایک حتمی اور قطعی حقیقت ہے اس سلسلہ میں آئمہ اربعہ کے فقہا و علماء کے ساتھ ساتھ اباضیہ تک قائل ہیں ۔ احناف کا قول ہے

"وقد نقل عن ابی حنیفه" اذا اجمعت الصحانه علی شی سلمنا" (16)

مذہب جمہور کے ماسوا آراء کا تجزیہ:

قرآن وسنت کے جن دلائل سے اجماع کا حجت ہونا ثابت ہوتا ہے ان سے بھی مسلک جمہور کی تائید ہوتی ہے ۔ کیونکہ ان آیات واحادیث میں کہیں بھی اجماع کو کسی خاص زمانہ یا مقام یا نسل کے ساتھ مخصوص نہیں کیا گیا بلکہ مطلقاً "المومنین" "الأمّة"، "الجماعة" یا "سواد الاعظم" کے اتفاق کو حجت قرار دیا گیا ہے ۔ اور یہ چاروں الفاظ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ آل رسول صلی اللہ علیہ وسلم اور اہل مدینہ کی طرح دوسرے مسلمانوں پر بھی صادق آتے ہیں لہذا اجماع کو صرف صحابہ کرام رضی اللہ عنہ، اہل بیت یا اہل مدینہ کے ساتھ خاص کرنے کی کوئی واضح دلیل قرآن وسنت میں نہیں ملتی ۔ اجماع کو صرف صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کے ساتھ خاص کرنے والے حضرات جن احادیث سے استدلال کرتے ہیں ان سے صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا اجماع حجت ہے اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا ۔ اس سے کسی کو انکار نہیں تاہم ان آیات واحادیث سے کہیں یہ ثابت نہیں ہوتا کہ بعد کے فقہا کا اجماع حجت نہیں (17)۔

رہا کسی زمانہ کے تمام مسلمانوں کا اجماع کے حوالے سے متفق ہونے کی شرط کا سوال تو امام

---

(15) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-93

(16) موسوعه ۲/۸۸۔

(17) عثمانی، محمد رفیع مفتی ، فقہ میں اجماع کا مقام ص ۵۸۔

غزالی عوام کے قول کا اعتبار نہیں ہوگا کیونکہ جو چیزیں اجماع کیلئے شرط ہیں ان میں کمی ہوتی ہے چنانچہ امام غزالیؒ فرماتے ہیں'

لا یعتبر قول العوام لقصور الفہم(18) اس مسئلہ کی مزید تفصیل آگے اہلیت کی بحث میں آ رہی ہے۔

انعقادِ اجماع کی اہلیت:

اجماع کیلئے اہلیت کا مسئلہ کافی مختلف فیہ ہے۔ جمہور کی آراء کے مقابل بھی کافی دقیق ابحاث ہیں جن کے مطالعہ سے اس مسئلہ کی اہمیت وسعت نیز فقہا کی اس مسئلہ سے دلچسپی واضح ہوتی ہے۔

اجماع کی اہلیت کے حوالے سے درج ذیل تقسیم کی جاتی ہے:

۱۔ مجتہدین: یعنی اہل الرأے والا جتہاد جنہیں علمائے امت، فقہا یا اہل حل وعقد بھی کہا جاتا ہے

۲۔ اوسط متشابہہ: یعنی درمیانی بہم طبقہ کے لوگ۔ ان کی مزید تقسیم درج ذیل ہے:

(i) فقیہہ جو اصول کے علوم کا ماہر نہ ہو یا اصولی جو فقیہہ نہ ہو۔

(ii) بدعتی مجتہد

(iii) اخلاقی طور پر بد دیانت وفاسق یعنی مجتہد فاسق

(iv) عوام الناس یعنی مکلفین

۳۔ بچے، مجنون: بچوں اور مجانین کے ساتھ ناقص العقل بھی شامل ہوں گے (19)۔

اب اس کا تفصیل سے مطالعہ کیا جاتا ہے:

۱۔ محض مجتہدین اجماع کے اہل جمہور کا موقف:

جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت صرف اور صرف مجتہدین کو حاصل ہے۔

امام غزالیؒ کے نزدیک اس کی اہل امت محمد یہ ہے لیکن اس کے دو پہلو ہیں۔ مثبت اور منفی۔

---

(18) التقریر ۲/۹۸۔

(19) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-83

چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اثبات میں ہر مجتہد جو مقبول الفتویٰ ہو پس یہ اہل حل وعقد ہوں گے۔ ان کی موافقت ضروری ہے۔نفی میں مجانین اور بچے ہیں، جن کا اعتبار نہ ہوگا(20)۔

امام غزالی کا تتبع کرتے ہوئے عبدالعزیز بخاریؒ مزید لکھتے ہیں'

"اِنّ اهلية الاجماع انّما تثبت بصفة الاجتهاد والاستقامة فى الدين عملاً واعتقاداً لان النصوص الّتى جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط ذالك" (21)۔

اس سلسلہ میں حنفیہ کا موقف یوں نقل کیا جاتا ہے'

''اجماع کی اہلیت کرامت و بزرگی سے متعلق ہے اور یہ اس لیے کہ "المجتهد" میں خواہشات اور فسق نہیں ہوتا۔ فسق تہمت کا سبب بنتا ہے اور عدالت کو ساقط کر دیتا ہے اسی طرح اس سے انسان شہادت کے قابل نہیں ہوتا اور خواہشات کا پجاری جب لوگوں کو اس طرف دعوت دیتا ہے تو بھی اس کی عدالت ساقط ہو جاتی ہے اور خواہشات کا پجاری جو اس میں شہرت رکھتا ہو وہ علی الاطلاق اس سے خارج ہے''۔

چنانچہ جمہور کے نزدیک کسی بھی زمانہ کے متبع فقہا و جتہدین کا کسی حکم پر متفق ہو جانا اجماع کیلئے کافی ہے۔عوام، اہل بدعت یا فاسق کی مخالفت و موافقت کا مطلق اعتبار نہیں (22)۔

احمد حسن امام غزالی کے حوالے سے مزید نقل کرتے ہیں کہ مجتہد کو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس سمیت تمام ضروری علوم کا ماہر ہونا چاہیے۔اسے مآخذ اصلیہ سے اخذ ومطالعہ کی دسترس حاصل ہو۔ دلائل اور ان کی شرائط بنانے کی اہلیت کا حامل نیز عربی زبان و ادب اور گرامر کا ماہر ہو۔ قرآنی آیات کے مطابق عرف و عادت اور صحیح و غلط اسناد میں تمیز کا ماہر ہو (23)۔

---

(20) المستصفیٰ ۱/۱۸۱۔

(21) حاشیه علی کشف الاسرار ۲/۹۵۶۔

(22) ایضاً، و التقریر والتحبیر ۲/۹۵،۹۶۔

(23) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-84 و المستصفیٰ (مطبع مصر قاھرہ مصطفی محمد ۱۹۳۷) ۲/۱۰۱،۱۰۵۔

۲- اوسط متشابہہ:

درمیانی طبقے کے مبہم افراد اور ان کی اجماع کے حوالے سے اہلیت کا جائزہ شق وار درج ذیل ہے:

(i) فقیہ جو علم اصول کا ماہر نہ ہو یا اصولی جو فقیہہ نہ ہو:

امام غزالی کے نزدیک تو لغویین، مفسرین، محدثین اور علمائے دین اجماع کے اہل نہیں ہیں کیونکہ وہ فقہ کے اصولوں کو اچھی طرح نہیں سمجھتے۔ البتہ یہ معاملہ متنازع ہے کہ ایک فقیہہ جو فروع کا حافظ ہے وہ مجتہد ہے یا نہیں؟ مگر ایک اصولی جو نہ تو فروع کا عالم ہو اور نہ ہی ان کا حافظ، مجتہد نہیں ہے۔

صحیح نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایک اصولی جو مآخذ اصلیہ سے واقف، ان کے معانی رُوح اور اسلوبِ احکام کا شناسا اور ان کے تناسب کا ماہر ہو وہ اس بات کا زیادہ مستحق ہے کہ اسے مجتہد شمار کیا جائے بہ نسبت اُس فقیہ کے جو بہت سارے مسائل کا محافظ ہو۔ وجہ یہ ہے کہ ایسا اصولی فقہ کے اصولوں کو سمجھنے کی مکمل صلاحیت رکھتا ہے۔ اگر چہ اس کو فروع حفظ نہیں ہیں۔ جبکہ محض فروع کا محافظ ایسی صلاحیت نہیں رکھتا۔ بہت سے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم جو شوریٰ میں شرکت کرتے تھے، فروع کے حافظ نہ تھے تاہم وہ قرآن وسنت کی روح سے آگاہ تھے (24)۔

علامہ آمدی کہتے ہیں کہ مذکورہ بالا حضرات کو کچھ علماء اجماع کے اہل سمجھتے ہیں اور کچھ علماء نہیں۔ جو اہل سمجھتے ہیں ان کا استدلال یہ ہے کہ جو فقیہہ حافظ لاحکام الفروع ہے اور اصولی نہیں یا ایسا اصولی جو فقیہہ نہیں ہے۔ اجماع کے اہل ہیں کیونکہ عام آدمی سے تو بہر طور وہ بہتر حالت میں ہیں اور اسی بہتری کو وہ وجہِ معتبر مانتے ہیں اور جو انہیں اہل نہیں مانتے وہ اجتہاد کی ان خصوصیات اور صلاحیتوں کے ان اصولوں سے استدلال کرتے ہیں جو آئمہ اربعہ نے وضع کیے ہیں (25)۔

---

(24) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-85 و المستصفیٰ ۱/۱۶، ۱۱۵۔

(25) الاحکام فی اصول الاحکام للآمدی، مطبع المعارف قاھرہ ۱۹۱۴، ۱/۳۲۲، ۳۲۵۔

(ii) **بدعتی مجتہد کا مسئلہ:**

اجماع میں بدعتی مجتہد کی رائے کی قبولیت میں عام طور پر فقہا کا ایک گروہ قائل ہے اور دوسرا عدم قبولیت کا حامی ہے۔

- عدم قبولیت کے قائلین میں آئمہ اکابرین اہل السنہ کے نام آتے ہیں جیسے امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، امام محمد شیبانیؒ، ابوبکر رازی اور قاضی ابویعلیٰ وغیرہ (26)۔
- سرخسی کے نزدیک اگر وہ دوسروں کو بدعت کی طرف دعوت نہیں دیتا تو اس کی رائے قبول کی جائے گی اور اگر ایسا کرتا ہے تو نظر انداز کی جائے گی (27)۔
- جصّاص سمجھتے ہیں کہ بدعتی کی رائے اجماع میں نہیں شمار کی جائے گی۔ وہ کہتے ہیں کہ اجماع امتِ مسلم کیلئے اس کی اہلیت، بھلائی، اعتدال اور شہادتِ حق کی قابلیت کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی طرف سے عطا کردہ استحقاق ہے۔ چنانچہ بدعتی اور شدت پسند مثلاً خوارج اور قدریہ وغیرہ اجماع کے اہل نہیں (28)۔
- الجوینیؒ کے نزدیک بدعتی مجتہد اگر مسلم برادری سے خارج ہو چکا ہے تو اس کی رائے نظر انداز کی جائے گی لیکن اگر وہ معتدل ہے تو پھر اس کی رائے قبول کی جائے گی۔ وہ اپنے نقطۂ نظر کی حمایت میں امام شافعیؒ کا حوالہ دیتے ہیں جو بدعتی کی گواہی قبول کرنے کے قائل ہیں اور اس کو فاسق نہیں سمجھتے (29)۔
- آمدی کے نزدیک قابلِ ترجیح رائے یہ ہے کہ اجماع بدعتی مجتہد کی رائے کے بغیر منعقد نہیں ہوگا کیونکہ وہ بھی اہل حل وعقد میں سے ایک ہے۔ وہ بھی اس مسلم اُمہ کا حصہ ہے جس کا اتفاق قابلِ

---

(26) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-85 بحواله محمد صديق خان، حصول المعمول من علم الاصول، استنبول ١٩٢٦ء، ص٧٢

(27) اصول السرخسی، قاهره ١٩٥٤ء، ١/١٢، ٣١١۔

(28) اصول الجصاص ص ٢٢٣، ٢٢٤۔

(29) الجوینی، البرهان، ص ١٩٥۔

اعتماد ٹھہرایا گیا ہے۔ ہوسکتا ہے وہ فاسق ہو لیکن اس کا فسق اس کی اجتہاد کیلئے قابلیت کو متاثر نہیں کرتا(30)۔

(iii) فاسق مجتہد کی اجماع میں شرکت:

فاسق و بددیانت مجتہد کے حوالے سے فقہا کی آراء درج ذیل ہیں؛

- امام غزالیؒ کے نزدیک قابل اعتماد ہونا یعنی عدالت مجتہد کیلئے ایک ضروری خصوصیت ہے۔ اس کے بغیر اس کی رائے کو قبولیت حاصل نہیں ہوتی۔ اور یہی خصوصیت نہ ہونے کی وجہ سے کسی فاسق کی رائے نا قابلِ قبول ہے(31)۔
- سرخسیؒ کہتے ہیں کہ اگر اس نے اپنا فسق خفیہ رکھا ہوا ہے اور عوام میں اچھی اخلاقی حالت کا حامل ہے تو اس کی رائے اجماع میں مانی جائے گی اور اگر اس کا فسق لوگوں پر یہ آشکارا ہے تو اس کی رائے قبول نہیں ہوگی۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ عام طور پر یہ بات مانی جاتی ہے کہ اگر ایک فاسق مسلمان فوت ہو جائے تو ضروری نہیں کہ وہ جہنم میں جائے، وہ جنت میں جا سکتا ہے۔ تو جب آخرت میں اس کے مسلمانوں کے ساتھ حشر کا امکان ہے تو اس دنیا میں ایسا کیوں نہیں ہوسکتا۔ چنانچہ اس کی رائے اجماع قبول کی جائے گی(32)۔
- الجوینیؒ مزید دلائل دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ایک فاسق مجتہد دوسروں کی آراء سے متفق ہونے کا پابند نہیں اور اگر اجماع اس کی رائے کو نظر انداز کر کے منعقد کیا گیا تو ایسا اجماع پختہ و مکمل نہیں ہوگا۔ اسی طرح ایک فاسق مجتہد ایک ایسا ماہر ہے جس کی رائے کو قطعی طور غلط یا صحیح قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس کی مثال ماہرین کی مجلس مشاورت کے غیر حاضر رکن کی طرح ہے جو مجلس میں رائے دینے کا حق رکھتا ہے۔ اگر فاسق مجتہد اپنی اخلاقی بے راہ روی سے تائب ہو جاتا ہے تو پھر وہ دوبارہ اپنی رائے دینے کا اہل بن جاتا ہے مجلس کے اُس غیر حاضر رکن کی طرح جو مجلس میں حاضر ہو جائے(33)۔

---

(30) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۲۷، ۳۲۶۔

(31) المستصفیٰ ۲/۱۰۱۔

(32) اصول السرخسیؒ، ص ۳۱۲۔

(33) البرھان للجوینی ص۹۵، ۱۹۴۔

•- جناب احمد حسن امام غزالیؒ کے حوالے سے کہتے ہیں'

"But this is all in theory. What is generally held after the closing of the door of Ijtihad is that Ijma is valid on the opinion of the founders of legal schools, such as Abu Hanifah, Malik and Shafi and of those who were able to give their individual judgement on a legal issue from the companions and successors (34).

(iv) عوام الناس کی اجماع میں شرکت:

اجماع میں عوام الناس کے کردار کے حوالے سے بحث بھی بڑی اہم ہے اور یہ بھی ایک مختلف فیہ مسئلہ ہے:

•- فخر الاسلام بزدویؒ کے نزدیک انفرادی رائے طلب کرنے، استنباطِ رائے اور دیگر ایسے ہی مسائل کا تعلق تو صرف اہل الرائے سے ہے یعنی وہ لوگ جو مستند طور پر (Authoritativily) قانونی و فقہی تشریح و توضیح کے قابل ہوں۔ وہی اجماع کے اہل ہیں۔ عوام تو عوام ہیں۔ بلکہ ایسے ماہرین جو متعلقہ علوم اور اہلیت میں کچھ بھی کم ہوں، اس کے اہل نہیں ہیں (35)۔

•- امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ شریعت کے مسائل کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک حصہ جیسے پانچ نمازیں، فرض روزے، زکوٰۃ اور حج وغیرہ کے احکام دونوں طبقوں عوام اور ماہرین فقہ یعنی خواص کیلئے برابر فہم کے ہیں۔ دوسرے کچھ احکام صرف ماہرین فقہ ہی کی فہم کے ہیں جیسے نماز اور بیع وغیرہ کے تفصیلی احکام۔ پہلے معاملے میں تو دونوں میں مطابقت پائی جاتی ہے جبکہ دوسرے معاملے میں عوام الناس اس بات پر متفق ہیں کہ سچ اہل حل وعقد کی اتفاق کردہ رائے میں ہے۔ ماہرین فقہ یعنی مجتہدین اپنی آراء اور عدم اتفاق کو قطعاً چھپاتے نہیں ہیں تو یوں عوام ماہرین کے ساتھ تکنیکی

---

(34) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-86

(35) البزدوی ص ۲۴۳۔

نوعیت کے مسائل میں موافقت اختیار کرتے ہیں۔تب ماہرین کا اجماع تمام امت کا اجماع کہلاتا ہے۔ یہ وہی بات ہے جس کو اس باب کے شروع میں اجماع کی اصطلاحی وفنی تشریح کے ضمن میں امام غزالی کی تعریف اور اس پر اعتراضات کا تجزیہ کرتے ہوئے ڈاکٹر محمود احمد غازی کے حوالے سے نقل کیا گیا(36)۔

پھر امام غزالیؒ اس مسئلہ کے بارے میں اٹھائے جانے والے چند سوالات اور شبہات کا جواب دیتے ہیں کہ کیا ایک عام آدمی کا ایک خاص مسئلہ میں مجتہدین کی رائے کے ساتھ عدم اتفاق، اجماع کے عدم وقوع کا باعث ہوگا؟ اگر ایسا ہے تو ایک عام آدمی کو امت میں سے کس طرح الگ کیا جاسکتا ہے؟ اور اگر نہیں کیا جاسکتا تو ایک عام آدمی کی رائے کا اجماع میں کس طرح اعتبار کیا جائے؟

امامِ موصوف لکھتے ہیں کہ ایک گروہ کا خیال ہے کہ عام آدمی کی شرکت کے بغیر اجماع منعقد نہ ہوگا کیونکہ وہ امت کا حصہ ہے۔ دوسروں کی رائے ہے اور یہ صحیح ہے کہ ایسا اجماع دو وجوہ کی بنیاد پر ٹھیک ہے۔ ایک یہ کہ عام آدمی سچ کی تلاش کے قابل نہیں۔ وہ مطلوبہ صلاحیتیں نہ ہونے کہ وجہ سے بچے اور مجنون کی طرح ہے۔ کیونکہ اجماع کیلیے مجتہد پر امہ کا اعتماد اسی سچ کو تلاش کرسکنے کی صلاحیت ہی کی وجہ سے ہوتا ہے۔

دوسرے صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عام آدمی کی رائے کا اجماع میں کوئی اعتبار نہیں۔ کیونکہ جب عام آدمی اپنی رائے دیتا ہے تو وہ ایسا اپنی جہالت کے باوصف کرتا ہے۔ تو عوام کو فقہی معاملات میں بغیر علم کے رائے دینے کی بجائے فقہا و مجتہدین سے رجوع کرنا چاہیے(37)۔

- ابوالحسین البصریؒ کہتے ہیں کہ ایسا معاملہ جو عوام اور مجتہدین کے درمیان منتشر ہو چکا ہو۔ اس میں عوام اور مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے۔ جہاں تک اجتہاد کا تعلق ہے تو یہ معاملہ مختلف فیہ ہے۔ ایک گروہ کا خیال ہے کہ اگر مجتہدین کے ساتھ عوام کسی اجماع پر متفق نہ ہوں تو پھر اگلی نسل یعنی

---

(36) غازی محمود احمد، عصر حاضر میں اجماع اور اس کا طریق کار ایضاً ص۸۔

(37) المستصفیٰ ۱/۱۱۵۔

اگلے زمانے کے لوگوں کیلئے یہ اجماع معتبر نہ ہوگا۔ دوسرے گروہ کے نزدیک عوام متفق نہ بھی ہوں تو اگلی نسل کیلئے اس کی پیروی ضروری ہے۔ تو اب صورت معاملہ یہ بنی کہ عوام پر فقہا و مجتہدین کی اس رائے کی پابندی کرنا فرض ہے جو اُن کے درمیان منتشر ہو چکی ہو۔ چنانچہ اجماع میں عوام کی رائے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا (38)۔

•- جلال الدین المحلیؒ کہتے ہیں کہ فقہا کا اس بات پر اجماع ہے کہ مجتہدین کی رائے لیے بغیر عوام کا بجائے خود ہی کسی بات پر اتفاق، اجماع نہ ہوگا (39)۔ چنانچہ آمدی بھی باقلانی کی رائے کو قابل ترجیح سمجھتے ہیں۔

•- علامہ آمدیؒ لکھتے ہیں کہ عوام کی اجماع میں موافقت و مخالفت کا معاملہ جمہور کے نزدیک غیر ضروری ہے جبکہ کچھ کے نزدیک یہ ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ابو بکر باقلانیؒ اقلیت کے موقف کی حمایت کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ عوام کے اجماع میں داخل ہونے سے اجماع کا حجت ہونا قطعی ہوگا اور اس کے بغیر محض ظنی (40)۔

پھر علامہ آمدیؒ اس رائے کے مخالفین کے کچھ سوالات نقل کر کے اُن کے جواب دیتے ہیں جو یہ ہیں۔

ا- جب عوام الناس جملہ مسائل و معاملات میں علماء و مجتہدین کی طرف رجوع کرتے ہیں تو ایسے مسائل جن میں وہ علماء و مجتہدین کی تقلید کرتے ہیں، اُن میں اُن کی رائے کا اعتبار کس طرح ہوگا؟ آمدیؒ اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ یہ بات ٹھیک ہے کہ عوام الناس پر علماء و مجتہدین کی تقلید واجب ہے لیکن اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ علماء کی رائے عوام کے بغیر بعد کے زمانے کے مجتہدین پر حجت ہوں۔ چنانچہ بعد کے زمانے کے لوگوں کیلئے ان کی آراء کے قابلِ حجت ہونے کیلئے عوام کی موافقت ضروری ہے۔

---

(38) ابو الحسین البصری، کتاب المعتمد، دمشق ١٩٦٤، ٢/ ٨٢، ٤٨١۔

(39) جلال الدین المحلی، شرح جمع الجوامع، قاهره ١٣٤٦ھ، ٤/ ١٢٩۔

(40) الاحکام فی اصول الاحکام ١/ ٣٢٢، ٣٢٥۔

۲- امت کا اجماعی قول اس وقت حجت ہوتا ہے جب وہ کسی استدلال پر مبنی ہو جبکہ عام آدمی استدلال اور اجتہاد کی اہلیت نہیں رکھتا۔ لہذا چھوٹے بچوں اور دیوانے کی طرح اس کی رائے کا اعتبار نہ ہوگا۔ آمدیؒ کہتے ہیں یہ بات بھی درست ہونے کے باوجود اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عوام کی موافقت اہلِ استدلال علماء کیلئے اجماع کے حجت ہونے میں شرط نہ ہو۔ عوام اور بچوں، دیوانوں کے مابین واضح فرق ہے لہذا انہیں ان پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

۳- دین کے کسی معاملے میں کسی عام آدمی کا بغیر کسی دلیل کے کچھ کہا قطعی طور پر غلط ہے اور جو بات قطعی طور پر غلط ہو اس کی مخالفت و موافقت سے کوئی فرق نہیں پڑتا۔ آمدی اس دلیل کو بھی مانتے ہیں مگر کہتے ہیں کہ اس سے بھی عوام کی علماء کی رائے سے موافقت شرط نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

۴- عصر اول یعنی صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے دور میں علماء و عوام کا اس بات پر اجماع ہے کہ عوام کی موافقت اور مخالفت کا اجماع پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ آمدیؒ اس دعوی کو بلا دلیل قرار دیتے ہیں۔

۵- امتِ محمدیہ اپنے استدلالات میں غلطیوں سے معصوم ہے۔ عام آدمی شرعی استدلال کرنے کا اہل نہیں چنانچہ اس کا استدلال غلطی سے پاک نہیں ہوگا۔ آمدی کہتے ہیں کہ بے شک عام آدمی اجتہاد کے قابل نہیں ہوتا مگر اس کا بغیر استدلال کے علماء کی موافقت کرنا شرط ہو سکتا ہے۔

۶- کسی عام آدمی سے درست رائے کا احتمال نہیں ہوتا خصوصی طور پر اس وقت جب وہ اپنی رائے بغیر کسی دلیل کے دے۔ یوں اس کا غلطی سے معصوم ہونا متصور نہیں ہوتا کیونکہ معصومیت درست رائے سے مستلزم ہے۔ آمدیؒ اس کو درست مانتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ اس وقت ہے جب ایک عام آدمی تنہا کسی رائے تک پہنچے۔ لیکن اگر وہ فقہا و مجتہدین کی رائے کی موافقت اور ہم نوائی کرے تو یہ درست ہوگا اور یوں اجماع میں اس کی رائے حجتِ اجماع کیلئے شرط رکھنا درست ہے (41)۔

علامہ آمدیؒ کی مندرجہ بالا بحث سے یہ بات کھل کر سامنے آتی ہے کہ وہ عوام کی طرف سے بجائے خود بغیر کسی دلیل کے اجتہاد کے قائل نہیں ہیں اور نہ ہی ان کے اس طرح کے اجماع کے۔ جس بات کو امام غزالیؒ عوام کی مجتہدین کے ساتھ موافقت کے حوالے سے اجماعِ امت قرار دیتے

(41) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/ ۳۲۲، ۳۲۵۔

ہیں اُسی کو آمدیؒ عوام کی طرف سے اجماع کے انعقاد کیلئے شرط قرار دیتے ہیں۔ مندرجہ بالا سوالات کے جوابات سے محض یہی بات ثابت ہوتی ہے۔ اب یہ بات عقلاً محال اور مفروضہ لگتی ہے کہ عام لوگ زندگی کے معاملات میں جن لوگوں کی پیروی کرتے ہیں اور ان پر اعتماد کرتے ہیں، اجتہادی مسائل میں وہ ان کی پیروی نہ کریں۔ جب فقہا و مجتہدین کسی بات پر متفق ہوں گے تو عامۃ المسلمین ضرور ہی ان کی پیروی کریں گے۔ البتہ ہوسکتا ہے کچھ فساق وفجار اور غیر مسلم طاقتوں کے آلۂ کار گروہ ایسا نہ کریں تو ان کی عدم پیروی کا اعتبار نہیں ہونا چاہیئے۔

مجتہد کی غیر موجودگی میں عوام کا اجماع:

ایک اہم سوال یہ ہے کہ جب کوئی بھی مجتہد امت میں موجود نہ ہو تو کیا ایسی صورت میں عوام کا اجماع حجت ہوگا؟ جو علماء عوام کی اجماع میں مجتہدین کے ساتھ شرکت کو لازمی قرار دیتے ہیں اُن کے نزدیک تو یہ حجت ہوگا اور جو کہتے ہیں عوام کی شرکت غیر ضروری ہے ان کے نزدیک حجت نہیں (42)۔

اب مزید سوال یہ ہے کہ کیا کوئی زمانہ مجتہد سے خالی بھی ہوسکتا ہے؟

کچھ کہتے ہیں یہ ناممکن ہے کہ کسی زمانے میں کوئی مجتہد نہ ہو۔ جو اللہ کی ہدایت کے مطابق آزادانہ طور پر لوگوں کی رہنمائی نہ کرے۔ یہ حنبلیہ کا زاویہ نگاہ ہے جس کی محدثین کی اکثریت حمایت کرتی ہے۔

زرکشی جمہور سے نقل کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی رائے رازیؒ، Al-Rafi'iؒ اور غزالیؒ کی بھی ہے کہ ہوسکتا ہے کہ کوئی زمانہ مجتہد سے خالی رہے۔

ابن دقیق پہلی رائے کو اختیار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی قابلِ ترجیح ہے۔ صدیق حسن خانؒ بھی اسی رائے کی حمایت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تکمیل دین کے بعد اجتہاد کے انعقاد کے حوالے سے بعد میں آنے والے زمانے کے لوگ اپنے سے پہلے زمانے کے لوگوں سے زیادہ بہتر حالت میں ہیں تو مجتہدین کی غیر موجودگی کا سوال عبث ہے (43)۔

---

(42) [illegible] شوکانیؒ، ارشاد الفحول، قاهره ١٣٤٧ھ، ص٧٨۔

(43) حصول المعمول من علم الاصول ص٨٧—١٨٤۔

جمہور کا بدعتی وفاسق مجتہد اور عوام کی نا اہلیت پر استدلال:

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ متبع سنت فقہا و مجتہدین کا کسی حکم پر متفق ہو جانا اجماع کیلئے کافی ہے۔ عوام، اہل بدعت یا فاسق کی اس سلسلہ میں مخالفت وموافقت کا مطلق اعتبار نہیں۔ وہ اپنے دلائل کے حق میں قرآن وسنت سے درج ذیل استدلال کرتے ہیں۔

۱۔ قرآن مجید میں دو مقامات پر صریح ارشاد ہے کہ:

﴿فَاسْئَلُوا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُم لَا تَعْلَمُوْنَ﴾

(سورہ النحل: ۴۳، سورہ الانبیاء: ۷)

ترجمہ: اگر تم نہیں جانتے تو اہل علم سے دریافت کرو۔

اہل الذکر کے معنی اہل علم کے ہیں ویسے تو اس کے کئی معنی ہیں مگر یہاں اس کے یہی معنی ہیں (44)۔

آیت سے واضح طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ عوام جن کو احکام شرعیہ معلوم نہیں ہوتے وہ اہل علم یعنی علماءِ کتاب وسنت سے پوچھیں اور پھر عمل کریں (45)۔

جب عوام عام طور پر علماء کی رائے کے پابند ہیں تو علماء وفقہا (مجتہدین) کے اجماع میں ان کی مخالفت وموافقت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

۲۔ اسی طرح قرآنِ حکیم میں ارشاد ہے:

﴿یا ایها الذین اٰمنوا اِنْ جاءَكُم فاسقٌ بِنَبَإٍ فتبيَّنوا أنْ تُصِيبُوا قَوْماً م بِجَهالَةٍ فَتُصْبِحُوا علىٰ مَا فَعَلْتُم نَادِمِيْن﴾ (الحجرات: ۶)

ترجمہ: اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اگر کوئی فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لے کر آئے تو تحقیق کر لیا کرو، کہیں ایسا نہ ہو تم کسی گروہ کو نادانستہ نقصان پہنچا بیٹھو اور پھر اپنے کیے پر پشیمان ہو۔

---

(44) تفسیر قرطبی، بذیل آیات مذکورہ ۱۱/۲۷۲، وتفسیر معارف القرآن ۵/۳۳۲، تفهیم القرآن ۲/۵۴۳۔

(45) ایضاً

اس آیت کی بنا پر جمہور علماء کے نزدیک فاسق کی خبر یا شہادت مقبول نہیں۔ عام نوعیت کے معاملات میں جب فاسق کی شہادت غیر مقبول ہے تو اجماع میں ایسے فساق اور اہل بدعت کی رائے کا قطعی طور پر اعتبار نہیں ہوگا۔ اسی لیے جمہور علماء اہل السنہ نے شدت پسند گروہوں مثلاً قدریہ و خوارج وغیرہ کے اختلاف کا بھی اجماع میں اعتبار نہیں کیا۔

۳۔ اسی طرح جن احادیث سے حجت اجماع پر استدلال کیا گیا ہے ان کا مطالعہ اس حوالے سے صورتحال واضح کر دیتا ہے۔ چنانچہ شَاوِرُو فِيهِ الفُقَهَاءَ والعَابِدِيْن (46) میں صراحت کے ساتھ فقہاء و عابدین کے ساتھ مشورہ کا حکم ہے۔

۴۔ قیامت تک امت کی حالت درست رہنے کی حدیث یعنی لن یزال امر هذه الأمةِ مُستَقِيماً حتىٰ تقوم الساعة (47) میں ہر فرد کے نیکوکار اور ہدایت یافتہ رہنے کی بات تو مشاہدہ کے خلاف ہے۔ چنانچہ مطلب یہی ہے کہ امت کا پورا مجموعہ غلط پر متفق نہیں ہوگا۔ کچھ لوگ حق پر ڈٹے رہیں گے اور انہیں کا اتباع ضروری ہے۔ اور یہی اس حدیث میں ہے کہ ''میری امت میں ایک طبقہ حق پر قائم رہے گا''۔ یوں فساق و مبتدعین کی بجائے اتباع اس متبع سنت گروہ کا ہوگا۔

۵۔ پھر یہ حدیث کہ

اِنَّ الله لا يَجمَعُ امتي (اذقال امَّةَ محمدٍ) علىٰ ضلالةٍ وَيُد الله علىٰ الجماعةِ ومن شَذّ شذّ اَلى النار (48)

نیز دیگر احادیث جن میں "الجماعت" اور "سوادِ اعظم" جو "مَا اَنَا عَليهِ وَاصْحَابِي" پر ہوگا، کی پیروی کا حکم ہے۔ ان سب سے جمہور کے مسلک کی وضاحت و تائید ہوتی ہے۔ احناف کا بھی یہی مسلک ہے (49)۔

---

(46) مجمع الزوائد ۱/ ۱۷۸

(47) صحیح بخاری کتاب العلم، باب من یرالله به خیرا ۱/ ۱۶ ومسلم، کتاب الامارہ ۲/ ۴۳، ۱۴۴۰

(48) جامع ترمذی، ابواب الفتن، باب لزوم الجماعة ۲/ ۴۹۔

(49) التقریر والتحبیر ۳/ ۹۵، ۹۶

۳- بچے اور مجنون:

بچے، مجنون اور ناقص العقل متفقہ طور پر اجماع کے اہل نہیں ہیں (50)۔

اجماع میں غیر مسلم کی رائے:

ایک یہ بھی پیدا ہوسکتا ہے کہ ایک غیر مسلم عالمِ کتاب وسنت یعنی مستشرق یا اہل الذمہ اجماع میں اپنی رائے دے سکتے ہیں کہ نہیں بالخصوص پہلی صورت میں تو علمِ قرآن وسنت بلکہ تمام علومِ ضروریہ میں مہارتِ تامہ بھی موجود ہوسکتی ہے۔ صرف عدمِ قبولِ اسلام کا کیا اثر ہے؟ چنانچہ اس سلسلہ میں احمد حسن لکھتے ہیں'

"The first and formost condition for competence for Ijma' is Islam. The assent or dessent of a non-Muslim is not taken into consideration in Ijma" (51)

آمدیؒ اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ اجماع قرآن وسنت پر مبنی ہوتا ہے جو غیر مسلم کی شرکت کی توثیق نہیں کرتے، وہ صرف مسلم کو یہ حق دیتے ہیں۔ چنانچہ جب اسلام میں غیر مسلم کی رائے کا کوئی مقام نہیں تو شریعت کے ماخذ میں اس کی موافق یا مخالف رائے کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ تو جب اجماع اس کی شرکت کے بغیر منعقد ہوتا ہے تو اس کی رائے کے خلاف ہونے کی کوئی حیثیت نہیں (52)۔

اجماع میں اقلیت کی مخالفت:

اگر کسی اجماع میں اکثریت تو موافق ہو مگر چند لوگ جو اقلیت میں ہوں اس رائے کے مخالف ہوں تو کیا ایسا اجماع منعقد ہوگا یا نہیں؟

- موسوعہ میں ہے کہ "ذهب الاكثرون إلىٰ انّهٗ لا ينعقد" (53)

---

(50) المستصفیٰ ۱/۱۱۵۔

(51) The Doctrine of Ijma' in Islam, P-83

(52) آمدی، الاحكام فی اصول الاحكام ۱/۳۲۱

(53) موسوعه ۲/۹۶

•- آمدیؒ بھی اسی کی تائید کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اکثریت کا قول یہی ہے کہ منعقد نہیں ہوگا اور پھر اس کیلئے دلائل قائم کرتے ہیں (54)۔

•- امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ

هذا الرای هو الذی اختاره جمهور علماء المذهب وساروا فی کُتُبهم علیٰ ترجیحة (55)

•- ایک جماعت اس کو منعقد مانتی ہے جن میں امام محمد بن جریر طبریؒ، ابوبکر رازیؒ، ابوالحسین خیاط معتزلیؒ اور ایک روایت کی رو سے امام احمد بن حنبل ان حضرات کے نزدیک امت کا اطلاق اہلِ عصر پر صحیح ہے اور ایک دو آدمیوں کے شذوذ کا اعتبار نہیں جبکہ شذوذ پر حدیث میں سختی بھی آئی ہے۔ جیسے "ایاکم والشذوذ" یا "الشیطان مع الواحد وهو عن الاثنین ابعدُ" (56)

•- ابن حاجب مالکیؒ کہتے ہیں'

"انّ قول الاکثر یکون حجة ولا یکون اجماعاً قطعیاً" (57)

•- ایک جماعت کا موقف یہ ہے کہ جو لوگ اقلیت میں ہیں اگر ان کی رائے حدِ تواتر تک پہنچتی ہو تو ایسی صورت میں ان کی رائے کے برخلاف اجتہاد کا اعتبار نہیں ہوگا۔ اگر ان کی تعداد حدِ تواتر سے کم ہو تو ایسی صورت میں ان کی مخالفت معتبر نہ ہوگی۔

•- علامہ ابوعبداللہ جرجانیؒ فرماتے ہیں کہ اگر اس جماعت نے مخالف مجتہد کے قول کی گنجائش تسلیم کی ہو تو اقلیت کی مخالفت کا اعتبار ہوگا جیسے کہ عول کے مسئلہ میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی مخالفت۔ اگر اس کی مخالفت ایسی ہو جس کا باقی جماعت نے انکار کیا ہو جیسے انہیں ابن عباسؓ کا متعہ اور ابا الفضل کی حرمت سے انکار کرنا (بعد میں ان مسائل میں ابن عباسؓ کا رجوع ثابت ہے) تو ایسی صورت میں اس کی مخالفت قابلِ اعتبار نہ ہوگی (58)۔

---

(54) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۳۲۶

(55) المستصفیٰ ۱/۱۸۶

(56) جامع ترمذی ۲/۴۸، ۴۹

(57) موسوعه ۳/۹۶، ۹۷ بحث ناسع

(58) الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۳۳۶–۳۴۳۔

فصل ششم

اجماع کی شرائط، استناد اور نسخ کی بحث

انعقادِ اجماع کی شرائط:

انعقادِ اجماع کیلئے علماء نے کئی ایک شرائط کا ذکر کیا ہے جن میں سے چند ایک درجِ ذیل ہیں

(۱) **اجماع مستند ہو:** جمہور کے نزدیک اجماع کے انعقاد کیلئے ضروری ہے کہ وہ مستند ہو چنانچہ موسوعہ میں ہے؛

"ان الاجماع لا بدله من مستند لان اهل الاجماع ليس لهم الاستقلال باثبات الاحكام فوجب ان يكون عن مستند ـــــــ والقائلون بانه لا ينعقد الاجماع الاعن مستند قد اتفقوا على صحّة الاجماع وثبوت حجيتهٔ اذا كان المستند دليلا قاطعاً" (1)

(۲) **نص کے خلاف نہ ہو:** عدم مخالفة الاجماع لنص فى الكتاب والسنة بھی اہم شرط ہے اس سلسلہ میں ابنِ حزم کا قول قابل قدر ہے کہ؛

''اجماع تین حال سے خالی نہیں یا تو ایسی چیز میں ہوگا جس میں کوئی نص نہیں، یہ باطل ہے یا اجماع ایسی چیز پر ہوگا جو خلاف نص ہو اور نص بھی ایسی جو منسوخ نہ ہو یا جس میں کوئی تخصیص نہ ہو، یہ محض کفر ہے یا لوگوں کا اجماع نص کی بنیاد پر ہوگا اور یہی موضوعِ گفتگو ہے'' (2)

امام غزالیؒ فرماتے ہیں؛

وكون الاجماع لايقع على خلاف النص هو قدر مسلم به عند الجمهور (3)

(۳) **سابقہ اجماع کے خلاف نہ ہو:** عدم سبق اجماع مخالف یعنی ماضی کے اجماع کی نہ ہونے کی شرط بعض علماء نے لگائی ہے جبکہ (بعض) حضرات اس کی شرط نہیں کہتے لیکن جمہور کا کہنا ہے کہ

---

(1) موسوعہ ۳/۱۰۱، ۱۱۰ (2) ایضاً ص ۱۰۲

(3) المستصفیٰ ۱/۲۱۵۔

سابقہ اجماع جو ثابت ہو چکا ہے اور حجت ہے اس سے خروج گمراہی ہے۔

"لا یجوز ان یاتی اجماع قوم علی خلاف اجماع من سبقهم لان الاجماع الاول قد ثبت وصار حجة فلا یجوز الخروج علیه بل یکون ضلالاً (4)

(۴) **انقراض العصر:** کسی زمانے میں اجماع کے منعقد ہونے اور اس کے حجت شرعیہ ہونے کیلئے اس زمانے کا گذر جانا یعنی اس اجماع کے کرنے والے سب وفات پا جائیں۔ حنابلہ اور بعض ظواہر کے نزدیک تو انعقاد اجماع کے لیے یہ شرط ہے۔ کیونکہ موت سے قبل ممکن ہے کہ کوئی ان میں سے رجوع کرلے (5)۔ لیکن جمہور آئمہ کرامؒ اس کو شرط نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں'

"اذا اتفقت الامة ولو فی لحظة — ای اتفق المجتهدون فیها — انعقد الاجماع وتقررت عصمتهم عن الخطاء ووجب اتباعهم" (6)

(۵) **بلوغ المجمعین حدّ التواتر:** تواتر کی تعریف یہ کی گئی ہے:

"هو تتابع الخبر عن جماعة بحیث یفید العلم فی تحقق معناه وما به یکون" (7)

یعنی ایک جز کا تتابع ایک جماعت سے اس طرح کہ وہ معنی اور جو اسمیں حکمت ہے اس کی تحقیق میں علم کا فائدہ دے۔ اس کو عقلاً دلیل اس طرح مانا جاتا ہے کہ جب ایسا ہوگا تو پھر کہا جائے گا کہ اتنا جم غفیر خطاء پر اکھٹا نہیں ہوسکتا۔ لیکن جمہور اس کو شرط نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب مجتہدین کسی زمانہ میں کسی حکم پر متفق ہو جائیں تو یہی اجماع ہے قطع نظر اس کے کہ وہ اصطلاحی تواتر تک پہنچتا ہے یا نہیں۔

---

(4) موسوعه ۳/۱۰٤

(5) کشف الاسرار، ۳/۲٤٤، الآمدی الاحکام فی اصول الاحکام ۱/۳٦٦۔

(6) الآمدی، الاحکام، ایضاً

(7) موسوعه الفقه الاسلامی، مصر ۳/۱۰۰

اجماع کی سند

انعقادِ اجماع کی شرائط میں یہ بات سامنے آئی کہ جمہور کے نزدیک اس کیلئے سند ضروری ہے۔ نص سے استدلال کیے بغیر اجماع کا انعقاد ممکن نہیں۔

اگر چہ اجماع بجائے خود ایک حجت ہے مگر اس کے ثبوت کیلئے سند ضروری ہے اور ثبوت و سند کے بغیر اس کا تحقق نہیں (8) اور قرآن و سنت کو استناد کا درجہ حاصل ہے مگر قیاس بھی اجماع کیلئے ایک بنیاد اور سند ہے (9)۔

دراصل پہلی دو صدیوں میں اس کا کوئی سوال نہیں تھا۔ آئمہ مجتہدین نے اجماع کیلئے استناد کو موضوعِ بحث نہیں بنایا تاہم تیسری ہجری میں جب معوذ بن عمران (م ۲۵۰ھ) معتزلی فقیہہ نے لکھا کہ ایک قانونی طور پر اہل فقیہہ کو اس بات کی اجازت ہونی چاہئے کہ بغیر ثبوت اور سند کے بھی اجتہاد کرے کیونکہ اللہ جانتا ہے کہ اس نے حق بات کے علاوہ کچھ نہیں کہنا (10) اور ساتھ ہی نظام معتزلی (م ۲۳۱ھ) نے اجماع کی اس طرح وضاحت کی کہ اجماع کی حجت کیلئے کسی شرعی دلیل کی ضرورت نہیں (11)۔

اجماع کے حوالے سے اس طرح کے آزادانہ رویے سے شریعت میں بے قید سوچ درآنے کا خدشہ پیدا ہوا۔ تب اجماع کیلئے سند کی شرط کو باقدہ علمی انداز میں ترتیب دے کر دلائل وضع کیے گئے۔ امام شافعیؒ نے بھرپور اور پر جوش طریقے سے آزادانہ رائے کے نظریہ پر تنقید کی کیونکہ یہ کسی مضبوط بنیاد پر نہ تھا۔ ان کے نزدیک قیاس، دلیل و سند دینے کیلئے صحیح اسلوب ہے کیونکہ یہ ہمیشہ سے اصلی بنیاد پر مبنی ہے (12)۔

جمہور علماء کہتے ہیں کہ وہ مسائل جن پر اجماع کا انعقاد ثابت ہے اگر ان کا تتبع کیا جائے تو

---

(8) ابن همان، التحرير فى اصول الفقه، قاهره ١٣٥١ھ، ص ٤١١۔

(9) البصرى، كتاب المعتمد، دمشق ١٩٦٤ء، ٢/٥٢٠۔

(10) ایضاً

(11) آمدى، احكام فى الصول الاحكام ١/٢٨٠۔

(12) امام شافعى، كتاب الام، قاهره ١٣٢٥ھ، ٦/٧، ٢٠٥، و الرساله، قاهره ١٣٢١ھ ص٦٦

ان کی دلیل کتاب وسنت اور قیاس سے ضرور مل جائے گی۔

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں؛

''قطعاً کوئی ایسا مسئلہ نہیں پایا جاتا جس پر اجماع کا انعقاد ثابت ہو اور اس میں رسول اللہ ﷺ کا بیان نہ پایا جاتا ہو لیکن کبھی کبھی یہ بیان مجتہدین پر مخفی رہ جاتا ہے۔ وہ اسے اجماعی مسئلہ سمجھ لیتے ہیں اور اس سے استدلال کرتے ہیں جیسے کہ ایک مجتہد نص سے استدلال کرتا ہے مگر وہ دلالت نص سے لاعلم ہوتا ہے۔ حالانکہ نص کے ساتھ دلالتِ نص بھی ایک دلیل ہے۔ مثلاً قرآن کی ضرب الامثال (میں بعض دوسے معانی کی طرف بھی اشارہ ملتا ہے) یہ تمام اصول اپنے تلازم کے ساتھ محض حق پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا اجماع جس چیز پر دلالت کرتا ہے درحقیقت اس پر کتاب وسنت کی دلالت موجود ہوتی ہے'' (13)

آگے چل کر ابن تیمیہ رقمطراز ہیں؛

''ہم یہ شرط عائد نہیں کرتے کہ تمام مجتہدین کو نص کا علم ہو پھر وہ اس نص کو اسی طرح آگے نقل کریں جس طرح احادیث واخبار نقل کی جاتی ہیں۔ لیکن جب ہم نے موارد اجماع کا استقراء کیا تو ہمیں معلوم ہوا کہ وہ تمام نصوص پر مبنی ہیں۔ دراصل ہوتا یوں ہے کہ بہت سے علماء بعض دفعہ کسی مسئلہ میں نص کا علم نہیں رکھتے تھے اور جب وہ اجتہاد کرتے ہیں تو ان کا اجتہاد جماعت کی رائے کے ساتھ موافقت کر جاتا ہے (14)۔

اجماع کے بغیر مذکورہ دلیل محض ظنی الدلالۃ ہوتی ہے جبکہ اجماع کے بعد وہ حکم پختہ اور قطعی الثبوت ہو جاتا ہے، اجماع سے اس کی قوت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔

ابوزہرہؒ کے نزدیک اجماع کیلئے کسی سند کا ہونا ضروری ہے اس لئے کہ اجماع کرنے والے بجائے خود قانون سازی کا حق نہیں رکھتے جیسا کہ بعض مستشرقین کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ قانون سازی تو اللہ جل جلالہ اور اس کے رسول ﷺ کا حق ہے۔ رسول اللہ ﷺ پر اللہ کی وحی آتی ہے تو اجماع کیلئے کسی

(13) فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۹/ ۱۹۵۔

(14) ایضاً ص ۱۹۶۔

ایسی سند کا ہونا ضروری ہے جس پر اعتماد کیا جاسکے اور یہ فقہ اسلامی کے عام اصول میں سے ہو۔ صحابہ رضی اللہ عنہ نے جن مسائل میں اجماع کیا کسی نا کسی سند کو تلاش کر کے اس پر بنیاد رکھتے تھے (15)۔

اس بات پر تمام علماء متفق ہیں کہ اجماع کی سند قرآن مجید اور سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم دونوں میں سے کوئی ایک ہوسکتی ہے لیکن قیاس کی اساس پر مبنی اجماع کی پابندی پر اختلاف ہے۔

قیاس سے اجماع کا ثبوت

قیاس کی بنیاد پر اجماع کا مسئلہ کے ثبوت و استناد میں اختلاف ایک تازہ یعنی بعد کے ادوار کا مسئلہ ہے (16)۔ اس بارے میں فقہا کی آراء کو تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) عدم جواز کے قائلین:

حضرات شیعہ، داؤد ظاہریؒ اور ابن جریر طبریؒ کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے جتنے مسائل میں بھی اجماع کیا ہے ان تمام کی اساس کتاب وسنت پر تھی۔ انھوں نے کسی مسئلے میں بھی محض قیاس کو اساس نہیں بنایا (17)۔

(۲) جواز کے قائلین:

دوسرا موقف یہ ہے کہ قیاس اپنی تمام انواع کے ساتھ اجماع کیلئے سند اور اساس ہو سکتا ہے۔ اس لئے کہ وہ ایک حجتِ شرعیہ ہے جس میں کسی نہ کسی شرعی حکم یعنی نص پر حکم کا مدار رکھا جاتا ہے۔ کسی شرعی حکم پر قیاس کو محمول کرنا۔ اس سے حجت پکڑنے کی طرح ہے تو چونکہ قیاس فی نفسہٖ حجت ہے لہذا جب کوئی اجماع کسی قیاس پر مبنی ہوگا تو یہ ایسا اجماع ہوگا جو کسی شرعی دلیل پر مبنی ہے اور یہ اجماع کرنے والوں کی طرف سے کسی نئے حکم کا پیدا کرنا نہیں ہے۔

علامہ آمدیؒ کے نزدیک یہ رائے قابلِ ترجیح ہے کہ قیاس واجتہاد کی بنیاد پر اجماع مستند ہے۔ یہ عقلاً جائز ہے اور عملی طور پر ماضی میں اس پر عمل ہوتا رہا ہے (18)۔

---

(15) اصول الفقه ص ۲۰۷ ، دار الفکر العربی ، قاهره۔

(16) The Doctrine of Ijma', P-130

(17) آمدی ، الاحکام فی اصول الاحکام، ۱/۸، ۳۷۹، و ابوزهره، اصول الفقه ص۲۹۔

(18) ایضاً

اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس پر کئی موقعوں پر عمل کیا۔ یہ بات درست نہیں ہے کہ صحابہ رضی اللہ عنہ نے کسی بھی مسئلہ میں محض قیاس کو اساس نہیں بنایا۔

صحابہ رضی اللہ عنہ کے قیاس پر مبنی اجماع کی مثالیں:

(۱) اس سلسلہ میں سب سے پہلی مثال حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر صحابہ رضی اللہ عنہ کا متفق ہونا ہے۔ آپ رضی اللہ عنہ کی خلافت کیلئے اللہ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم موجود نہیں تھا تاہم صحابہ رضی اللہ عنہ نے اس موقع پر قیاس کی بنیاد پر ایسا کیا۔ اور وہ یہ تھا کہ ''جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے دینی معاملات، امامت نماز وغیرہ میں ابو بکر رضی اللہ عنہ پر اعتماد کیا ہے تو ہم اُن پر اپنے دینوی معاملات میں اعتماد کیوں نہ کریں''۔ پھر اس پر سب کا اجماع ہوا۔

(۲) منکرین زکوٰۃ سے جنگ کا فیصلہ بھی قیاسی تھا۔ حضرت ابو بکر نے یوں قیاس کیا کہ ''اللہ نے قرآن میں صلوٰۃ وزکوٰۃ کا ذکر اکھٹا کیا ہے۔ لہٰذا ان کو الگ نہیں کیا جا سکتا''۔ گویا نماز کے حکم پر قیاس کیا۔

(۳) سور کی چربی کو اس کے گوشت پر قیاس کرتے ہوئے ناپاک قرار دیا گیا۔

(۴) تلوں کے تیل اور تازہ پکی کھجوروں کے سیال میں اگر چوہا گر کر مر جائے تو عام تیل کے اندر چوہا گر کر مرنے کے مسئلے سے قیاس کرتے ہوئے اس کا استعمال منع کیا گیا۔

(۵) شراب نوشی کی حد کا مسئلہ بھی قیاسی تھا۔

(۶) آئمہ وقضاۃ کی قابلیت پرکھنے کے اصول مرتب کرنے کا مسئلہ بھی قیاسی تھا پھر ان پر اجماع ہوا (19)

(۳) درمیانہ موقف

تیسرا مسلک یہ ہے کہ اگر قیاس ایسا ہو جس کی علت منصوص علیہ ہو اور اتنی واضح ہو کہ اس کی تلاش کیلئے غور وفکر کی ضرورت نہ ہو تو اس قیاس کی بنیاد پر اجماع کا وقوع درست ہے اور اگر اس کی علت اتنی مخفی ہو کہ بغیر غور وفکر کے واضح نہ ہوتی ہو تو اس پر اجماع کی بنیاد رکھنا درست نہیں ہے (20) لیکن جیسا کہ پہلے حوالہ دیا جا چکا ہے کہ کوئی قیاسِ مجتہدین ایسا نہیں ہے جس کی علت منصوص علیہ نہ ہو

(19) آمدی، احکام فی اصول الاحکام، ایضاً
(20) ایضاً

نسخ کی بحث

اجماع کے دائرۂ اختیار کا جائزہ لیتے ہوئے نسخ کی بحث کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(i) اجماع سے قرآن وسنت کی نصوص کا نسخ

(ii) اجماع سے اجماع کا نسخ

(i) اجماع سے قرآن وسنت کی نصوص کے نسخ کا مسئلہ:

جمہور علماء کا اتفاق ہے کہ کتاب وسنت کی نصوص کو اجماع کے ذریعے منسوخ نہیں کیا جا سکتا۔ گویا اجماع قطعی اور نصوص میں تعارض واقع ہوتا ہی نہیں (21)۔ بلکہ وہ تو ایسے اجماع کو مانتے ہی نہیں جو کتاب وسنت کی نص کے خلاف ہو۔ کجا یہ کہ اجماع کے ذریعہ نص کی منسوخی کو جائز قرار دیں (22)۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے بعض متکلمین اور اہل ارائے جبکہ نور الانوار میں معتزلہ کو اس مسلک کا قائل بتایا ہے کہ اجماع کے ذریعے نصوص کو منسوخ کیا جا سکتا ہے (23)۔ شوکانی: علامہ عیسیٰ ابن ابانؒ کا مسلک نقل کرتے ہیں کہ اجماع سنت کو منسوخ کر سکتا ہے (24)۔

جہاں کہیں نصوص اور اجماع میں بظاہر تعارض نظر آئے وہاں اجماع کے ساتھ ضرور کوئی نص ہوتی ہے جو پہلی نص کی ناسخ ہوتی ہے۔ اجماع تو دراصل اس نسخ کی واقعیت پر ہوتا ہے۔ اجماع فی نفسہٖ نص کا ناسخ نہیں ہوتا۔ نیز یہ ممکن بھی نہیں کہ امت نصِ منسوخ کو تو محفوظ رکھے اور نصِ محکم کو ضائع کر دے۔

اجماع کے ذریعے نصوص نسخ کے قائلین اپنے مؤقف کی تائید میں عام طور پر دو آیتوں کا حوالہ دیتے ہیں جن کے حکم کو بقول ان کے صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اجماع نے منسوخ کر دیا۔

---

(21) فتاویٰ ابن تیمیہ، ۱۹/۱۹۷۔

(22) المستصفیٰ ۱/۲۱۵، و موسوعہ ۳/۱۰۲۔

(23) فتاویٰ ابن تیمیہ ۱۹/۱۹۷

(24) ارشاد الفحول ص ۱۹۳۔

(ا) زکوۃ کے مصارف میں سے مؤلفۃ القلوب کے حصے کا اجماعِ صحابہ رضی اللہ عنہ کے ذریعے سقوط

(ب) میت کے دو بھائیوں کی موجودگی میں ماں کا چھٹا حصہ دینے پر اجماع صحابہ رضی اللہ عنہ

مولفۃ القلوب کا بذریعہ اجماع نسخ مجتہدین تسلیم نہیں کرتے۔ یہ تو محض وقتی حالات تھے کہ جن میں اس مد کو استعمال کرنے کی ضرورت نہ تھی یہ کوئی نسخ نہیں تھا۔ امام زہریؒ، امام باقرؒ، حسن بصریؒ اور ابوثورؒ اور امام احمد بن حنبلؒ و دیگر اس کو نسخ اور اسقاط نہیں مانتے (25)۔

اسی طرح دوسری آیت (سورہ النساء:۱۱) مین دو بہن یا بھائیوں کی موجودگی میں ماں کو ترکہ کے تیسرے حصہ کی بجائے صرف دو بہن بھائیوں کی موجودگی میں چھٹے حصے کا فیصلہ بھی کسی ثابت شدہ حکم کا نسخ نہیں بلکہ قرآن وسنت کے نظائر کی روشنی میں ''اخوۃ'' کے مفہوم کو متعین کر کے جمع مطلق کی دلیل بنا کر (**الاثنانِ فما فوقهما جماعة**) عمل کی صورت نکالی ہے (26)۔ صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے قرآن کریم کے کسی ثابت شدہ حکم کو منسوخ نہیں کیا بلکہ قرآن وسنت کی روشنی میں قرآن کے حکم کے مفہوم کو متعین کیا ہے۔

البتہ یہ چیز ثابت ہے کہ تغیر احوال اور اضطراری صورت میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہ نے بعض نصوص کے احکام کو عارضی طور پر معطل کیا ہے۔ اس حالت کے خاتمے کے بعد نص کے حکم کو نافذ کیا۔ مثلاً جنگ کے ایام میں عظیم تر مصالح کی بنا پر حدود کے نفاذ کو عارضی طور پر معطل رکھا (27)۔ اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قحط کے زمانے میں چوری کی حد کے نفاذ کو معطل کر دیا (28) اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے اس فیصلے پر صحابہ کرام رضی اللہ عنہ کی مخالفت ثابت نہیں۔

---

(25) تفسير روح المعاني، مكتبه رشيديه لاهور، ١٠/ ١٢٢، و المغني لابن قدامه، بتصحيح ڈاکٹر احمد خليل هراس، طبع مصر ٢/ ٥٥٦۔

(26) كشاف بذيل آية مذكوره، و تفسير المراغي ٤/ ١٩٧، و سنن ابن ماجه، موطا مالك، طبع مصر ٢/ ٤٩۔

(27) تاريخ الخلفاء للسيوطي طبع کراچی ص ١١٠، و نيل الاوطار للشوكاني، طبع مصطفىٰ البانی مصر ٧/ ١٤٤۔ وتحفة الاحوذی، ٢/ ٣٣٧۔

(28) تفهيمات مودودی ١٩٧٠، ٢/ ٢٤٦۔

(ii) اجماع سے سابقہ اجماع کا نسخ:

کسی ایسے مسئلہ میں جس کے ایک حکم پر ماضی میں اجماع ہو گیا ہو تو کیا اجماع کے ذریعے اسے منسوخ کیا جا سکتا ہے یا نہیں؟

(۱) جمہور فقہاء کے نزدیک اجماع کے ذریعہ اجماع کو منسوخ نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اگر ہم اجماع کو اجماع تسلیم کر لیں تو ہر دو اجماع میں سے ایک کا غلط ہونا لازم آئے گا۔ اور کسی خطا پر اجماع کا انعقاد محال ہے چنانچہ المقدسی الحنبلی نے کیا خوب کہا'

"فاما الاجماع فلا ینسخ وینسخ به --- وحامله انه لا یمکن ان ینسخ الاجماع باجماع آخر، لان الاجماع الثانی ان کان لا عن دلیل فهو خطاء وان کان عن دلیل فذالك یستلزم ان یکون الاجماع الاول خطاء والاجماع لایکون خطاء" (29)

جمہور علماء کے نزدیک ایک اجماع کے مکمل ہو جانے کے بعد دوسرے اجماع کی گنجائش نہیں رہتی اس لیے کہ یہ اجماع سابقہ اجماع سے متصادم ہوگا جس کی مخالفت کرنا بھی منع ہے چہ جائیکہ اس کے خلاف اجماع منعقد کیا جائے۔ لہذا دوسرا اجماع درست نہ ہوگا۔ نسخ کا اصول صرف عہد نبوی ﷺ تک ملتا ہے آپ ﷺ کے بعد کسی حکم کو منسوخ قرار نہیں دیا جا سکتا (30)۔

(۲) بعض فقہا کے نزدیک اگر ایک زمانے کے مجتہدین کسی مسئلے کے بارے میں متفق الرائے ہو جائیں تو بعد کے آنے والے مجتہدین اس طرح کا اتفاق رائے یعنی اجماع کر کے اس پہلے اجماع کو منسوخ کر سکتے ہیں۔ بقول محمد ابوزہرہؒ یہ قول ان لوگوں کے مسلک پر درست ہے جو اجماع کے ثبوت کیلئے ان تمام لوگوں کے وفات پا جانے کو شرط قرار دیتے ہیں جنہوں نے اجماع کیا ہو۔ اور اگر یہ اجماع مکمل طور پر اس زمانے کے گزر جانے کے بعد ہو تو ایسی صورت میں دوسرے اجماع کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ یہ سابقہ اجماع کا نسخ ہے حالانکہ عہد نبوی ﷺ کے بعد کا نسخ کا ہونا درست نہیں (31)۔

---

(29) موسوعه ۱۰۴/۳۔

(30) اصول الفقه، ابوزهره، ص ۲۱۱۔ (31) ایضاً

فخر الاسلام بزدویؒ کہتے ہیں کہ اگر اجماع کسی قیاس پر مبنی ہو اور اس کی علت کوئی ایسا وصف ہے جس کی بنا پر کسی مصلحت کی وجہ سے ماضی میں مجتہدین امت نے کسی خاص حکم پر اتفاق کر لیا ہو۔ بعد کے زمانے میں تغیر احوال اور مصلحت کے بدل جانے کی وجہ سے اس زمانے کے مجتہدین کسی دوسرے وصف کے اعتبار سے کوئی ایسا حکم لگا سکتے ہیں جو پہلے حکم سے متغایر ہے۔ اس صورت میں اجماع سے اجماع کو منسوخ کیا جا سکتا ہے (32)۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ بزدویؒ کی مذکورہ صورت پر نسخ کا اطلاق ہو سکتا ہے؟ کیونکہ کسی مسئلہ میں انتہائے علّت، انتفائے وصف یا تغیر وصف کی بنا پر انتہائے حکم یا تغیر حکم اور نسخ میں واضح فرق ہے۔ اس لیے اس کو نسخ کہنا صحیح نہیں۔ یہ بھی مولفۃ القلوب کے مسئلہ کی طرح ہے۔ کسی نص کے حکم میں اجماع کے ذریعے تخصیص کرنا جائز ہے۔ علامہ آمدیؒ کہتے ہیں "اس مسئلہ پر جہاں تک میں جانتا ہوں فقہاء میں کوئی اختلاف نہیں" (33)۔ استاذ ابو منصور بھی کہتے ہیں کہ اجماع کے ذریعے عام کی تخصیص علماء کے ہاں متفق علیہ ہے۔ علماء کا ایک گروہ اس خیال کا حامل ہے کہ عام کا مخصص نفس اجماع نہیں بلکہ دلیل اجماع ہے (34)۔

---

(32) اصول البزدوی، کراچی ١٩٦٦ء، ص٢٤٧۔

(33) الشوکانی، ارشاد الفحول، ص ١٦٠۔

(34) ایضاً

فصل ہفتم

اجماع کی اقسام

اجماع کی اقسام کو درج ذیل بنیادوں پر ترتیب دیا جا سکتا ہے۔

(۱) اجماع کی تقسیم باعتبار انعقاد

(۲) اجماع کی تقسیم باعتبارِ مراتب

(۳) اجماع کی اقسام باعتبار ابلاغ

(۴) اجماع کی اقسام باعتبار ترکیب

پھر ان کی مزید تقسیم ہے۔ آئندہ سطور میں ہم اس کی تقسیم کا جائزہ لیتے ہیں۔

(۱) اجماع کی اقسام باعتبار انعقاد:

اجماع کی باعتبار حسب ذیل صورتیں ہیں۔

(i) اجماعِ صریح (ii) اجماع سکوتی (iii) اجماعِ اصولی

اب ان کا تفصیلی جائزہ لیتے ہیں۔

(i) اجماع صریح:

اجماع صریح سے مراد ایسا اجماع ہے جس پر تمام فقہا و مجتہدین ہم رائے ہوں اور اس رائے کے قبول کرنے کی باقاعدہ صراحت کریں۔ محمد ابوزھرہ لکھتے ہیں'

"الاجماع الصريح وهو الذى اتفق جمهور الفقهاء على حجيته وهو ان يصرح كل واحد من المجتهدين بقبول ذالك الراى المنعقد عليه ـــ وهذا النوع من الاجماع حجة قطعية باتفاق فقهاء الجمهور" (1)۔

امام شافعیؒ کے الفاظ کا مفہوم یہ ہے'

''اور تم یا کوئی اور شخص اہل علم میں سے یہ نہ کہے کہ یہ بات مجمع علیہ ہے جب تک تم جس عالم

(1) اصول الفقه ص ۱۹۶، ۱۹۵۔

سے بھی ملے ہو اس نے یہی بات نہ کہی ہو'' (2)۔

الخلاف لکھتے ہیں؛

''وهو ان يتفق مجتهد و العصر علی حکم واقعة بابداء کل منهم راية صراحة بفتوی اوقضا ای ان کل مجتهد يصدر منه قول او فعل يعبر صراحة عن رايه (3)۔

گویا اجماع صریح کی مزید دو اقسام ہیں۔

(ا) اجماعِ قولی

(ب) اجماع عملی

(ا) اجماع قولی: اس کی تعریف یہ ہے کہ کسی ایک زمانہ کے لوگ جو اجماع کی اہلیت رکھتے ہوں اپنے زمانہ میں اپنے قول سے کسی دینی معاملہ پر اتفاق ظاہر کریں جیسے حضرت صدیق اکبرؓ کی خلافت پر سب حضرات نے اپنی زبان سے اقرار کر کے کیا۔

(ب) اجماع عملی: اجماع عملی کی تعریف یہ ہے کہ اجماع کی اہلیت رکھنے والے کسی زمانہ میں کوئی عمل کریں جب ایسا ہوگا تو اس عمل کو بالا جماع جائز، مباح مستحب یا مسنون سمجھا جائے گا۔ واجب ہونا اس قسم سے ثابت نہیں ہو سکتا۔ الا یہ کہ وہاں کوئی قرینہ ایسا پایا جائے جس سے وجوب ثابت ہوتا ہو۔ اس کی مثال ظہر کی پہلی چار سنتیں ہیں جن کا سنتِ مؤکدہ ہونا صحابہ کرامؓ کے عملی اجماع سے ثابت ہے۔ یہ اگرچہ حضور ﷺ کی احادیثِ قولیہ وفعلیہ سے بھی ثابت ہیں لیکن یہ احادیث مبارکہ ''اخبار احاد'' میں سے ہیں جو ''حجت ظنیہ'' ہیں لیکن اجماع صحابہؓ سے یہ ثبوت درجۂ قطعیت کو پہنچ گیا (4)۔

مندرجہ بالا اجماع صریح تمام آئمہ کرام اور مجتہدین کے نزدیک حجت ہے، خواہ ان کا مسلک

---

(2) الرساله ص ١٢٦۔

(3) التقرير ٣/ ١٠١—١٠٢۔

(4) تسهيل الاصول ص ١٦٨، ١٧٣۔

یہ ہو کہ ہر زمانے کا اجتہاد حجت ہے یا یہ کہ صرف صحابہ کرامؓ کے زمانے کا(5)۔ جب مطلق اجماع کا ذکر آئے تو اس سے یہی صورت مراد لی جاتی ہے۔

(ii) اجماع سکوتی:

اگر کسی زمانے کے کچھ مجتہدین نے صراحت کے ساتھ کسی بات پر اجماع کا اظہار کیا ہو اور باقی لوگ جو اس وقت وہاں موجود ہوں یعنی اس دور کے باقی مجتہدین کو اس کی خبر ہو جائے تو وہ اس پر سکوت اختیار کریں۔ نہ اس کی حمایت کریں اور نہ مخالفت، تو ایسا اجماع، اجماعِ سکوتی کہلاتا ہے۔

اجماعِ سکوتی کے حجت ہونے میں آئمہ میں اختلاف ہے چنانچہ الخلافؒ لکھتے ہیں؛

"واما النوع الثانی (السکوتی) فهو اجماع اعتباری لان الساکت لا جزم بانه موافق فلا جزم بتحقق الاتفاق وانعقاد الاجماع ولهذا اختلف فی حجیته" (6)

اجماع سکوتی کی حجیت کے حوالے سے فقہا کی آراء کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے

(۱) قائلین حجیت (۲) مشروط حجیت کے قائل (۳) قائلین عدم حجیت

(۱) **قائلین حجیت اور ان کے دلائل:** حنفیہ سکوتی اجماع کو ''اجماعِ ضروری'' قرار دیتے ہیں۔ امام احمدؒ اور بعض شعوافع کے نزدیک بھی یہ حجت قطعیہ ہے(7)۔

ان کا کہنا یہ ہے کہ خاموشی اس وقت تک حجت نہیں ہوتی جب تک وہ گہری فکر اور سوچ پر مبنی نہ ہو۔ جب سوچ اور فکر پر کچھ وقت گذر جائے اور اس کے باوجود مخالف رائے ظاہر نہ ہوئی تو ایسا سکوت ''سکوت فی موضع البیان بیان'' بیان اور وضاحت ہی تصور ہوتا ہے۔ عادتاً تمام مجتہدین اور فقہاء کی طرف سے اظہار رائے کرنا مشکل ہوتا ہے۔ ہمیشہ سے اہل علم کی عادت ہے کچھ لوگ فتویٰ دیتے ہیں اور باقی اسے تسلیم کرتے ہیں۔ کیونکہ قدرت اور اختیار رکھتے ہوئے منکر پر سکوت اختیار

---

(5) اصول الفقه ص ۲۰۵۔

(6) التقریر ۳/۱۰۱،۱۰۲۔

(7) ایضاً

کرنا فسق ہے۔ اہل علم وعدل حضرات سے اس کا صدور ناممکن ہے اس لیے اسے اجماع ماننا پڑے گا اور اس سکوت کو تسلیم تصور کیا جائیگا (8)۔

وہ فقہاء جو اجماعِ سکوتی کو حجت تسلیم کرتے ہیں وہ اسکے انعقاد کیلئے مندرجہ ذیل شرائط عاید کرتے ہیں۔

۱۔ سکوت کو اجماع تسلیم کرنے سے پہلے یہ بات یقینی طور پر معلوم ہو جائے کہ یہ رائے سب تک پہنچ گئی ہے اور کسی سے انکار ثابت نہ ہو۔

۲۔ سکوت علامات کراہت ورضا سے خالی ہو۔

۳۔ جس مسئلہ پر سکوت ہے وہ اس سے پہلے اختلافی مسئلہ نہ ہو ورنہ یہ سکوت اس بات کی دلیل ہوگا کہ اس مسئلہ پر اس سے پہلے بہت کچھ اختلاف رائے ہو چکا۔

۴۔ مسئلہ پر نظر وتامل کیلئے کافی مہلت دی گئی ہو اور اس مہلت کے دوران کسی کا اعتراض یا اختلاف ظاہر نہ ہوا ہو۔

۵۔ یہ رائے اجتہادی مسئلے میں ہو۔ اگر کسی حکم ثابت کے خلاف رائے کا اظہار ہوا تو دیگر اہل علم کے سکوت کو اس اجتہادی رائے کے موافق تسلیم نہ کیا جائے گا (9)۔

(۲) مشروط حجیت کے قائلین: اس حصے میں فقہاء کی اجماع سکوتی کے بارے میں آراء مختلف ہیں اور ان کے مزید کئی حصے ہیں جو درج زیل ہیں:

(۱) عہد صحابہؓ کا اجماع سکوتی حجت: عصر صحابیؓ میں اجماع سکوتی کو اس کے ممکن العلم ہونے اور منکر پر صحابہؓ کی طرف سے عدم سکونت کے تصور کی بنیاد پر حجت قرار دیا جا سکتا ہے (10) پھر اس کی مزید دو طرح سے تقسیم ممکن ہے۔

(i) خلفائے راشدین کی مجلس شوریٰ کا فیصلہ

---

(8) حاشیه نور الانوار، ص ۲۲۳، حاشیه ۱۱

(9) خضری بك، اصول الفقه ص ۳۰۱.

(10) ارشاد الفحول ص ۸۵.

(ii) کسی صحابیؓ کی انفرادی رائے یا فتویٰ

اول: خلفائے راشدین کے زمانے میں کسی نئے پیش آنے والے مسئلہ پر اگر مجلس شوریٰ متفقہ طور پر کوئی فیصلہ کرتی ہے۔اس پر شوریٰ سے باہر تمام صحابہؓ خواہ کہیں ہوں اگر سکوت اختیار کرلیں تو یہ اجماع حجت ہوگا۔ دراصل یہی وہ اجماع ہے جسے اجماع صحابہؓ کا نام دیا گیا ہے۔اس کے حجت ہونے پر تمام اہلِ علم متفق ہیں۔امام ابن تیمیہؒ خلفائے راشدین کے اس فیصلے کو بھی اجماع کا درجہ دیتے ہیں جس کے متعلق معلوم ہو کہ صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے اس کی مخالفت نہیں کی اور سکوت اختیار کیا ہے۔اس قسم کا سکوت بھی اجماع اور حجت ہوگا۔چنانچہ لکھتے ہیں؛

''خلفائے راشدین کی وہ سنت جوانہوں نے مسلمانوں کیلئے مقرر کی اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی کی مخالفت منقول نہ ہوتو یہ سنت بلا ریب حجت بلکہ اجماع ہے''(11)۔

ثانی: اگر کسی صحابیؓ کی رائے یا فتویٰ صحابہؓ میں مشتہر ہو اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے مخالفت نہ کی ہوتو جمہور فقہاء کا مذہب ہے کہ یہ حجت اور اجماع ہے۔امام احمدؒ اور ان کے اصحاب کہتے ہیں کہ استقرار مذہب سے قبل یہ اجماع ہوگا۔بعض حنابلہ نے اس میں اختلاف نقل کیا ہے(12)۔

(ب) انقراضِ عصر کے بعد حجت: شیخ ابواسحاق شیرازی شافعی اصول فقہ پر اپنی مشہور کتاب "اللّمع فی اصول الفقه" میں سکوت کے بارے میں شوافع کا مذہب نقل کرتے ہیں کہ انقراضِ عصر کے بعد یہ حجت اور اجماع ہے۔ان کے الفاظ ہیں:

"فالمذهب اِنَّ ذالك حجة واجماع بعد انقراض العصر" (13)

(ج) حجت ظنی: بعض علمائے اصول اجماع سکوتی کو حجتِ ظنی کے طور پر تسلیم کرتے ہیں۔ علامہ ابوالحسن آمدیؒ اسی طرف گئے ہیں(14)۔

---

(11) فتاویٰ ابن تیمیة ۲۰/۵۷۳۔

(12) القواعد والفوائد الاصولیه ، علی بن عباس بعلی المعروف ابن اللخام بتحقیق احمد محمد شاکر مطبع السنة المحمدیه ۱۹۵۶ء ص ۲۹۵۔

(13) اللمع فی اصول الفقه ، ابی اسحاق شیرازی ، طبع البابی الحلبی ۱۹۵۷ء، ص ٤۹۔

(14) اصول الفقه ، خصری بك ، ص ۳۰۱۔

(د) **وجوب عمل:** علامہ ابو ہاشمؒ اور دیگر اصحاب کہتے ہیں کہ ایسا اتفاق رائے حجت تو ہے مگر اجماع نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اس میں اجماع کی شرائط نہ پائے جانے کی بنیاد پر ہم اسے اجماع تو نہیں کہہ سکتے البتہ اس مسئلے پر قائلین کا پلّہ خاموش رہنے والوں پر بھاری ہے۔ اس لیے ہم اس کو حجت تصور کر سکتے ہیں (15)۔

ابو اسحاقؒ کہتے ہیں کہ ہمارے اصحاب میں اس ''سکوت'' کو اجماع کا نام دینے پر اختلاف ہے ورنہ اس پر عمل کرنے کے وجوب پر سب متفق ہیں (16)۔

(۳) قائلین عدم حجیت اور ان کے دلائل:

تیسرے حصے میں ان علماء کا گروہ ہے جو نہ تو اس سکوت اجماع کو سمجھتے ہیں اور نہ ہی حجت۔

امام شافعیؒ کا نام اس سلسلے کا بڑا نام ہے۔ آپ کا جدید اور آخری قول یہی ہے کہ آپ سکوت کو اجماع اور حجت تسلیم نہیں کرتے (17) امام جوینیؒ اور رسالہ ''المنار'' کے مصنف اور شارع نے بھی اس مذہب کو امام شافعی کی طرف منسوب کیا ہے۔ چنانچہ شیخ ابو زہرہ لکھتے ہیں؛

"والمرتبة الثانية الاجماع السكوتى لم يعتبر الشافعى الاجماع السكوتى حجة" (18)

امام غزالیؒ، امام رازیؒ اور علامہ آمدیؒ نے بھی اس کو امام شافعیؒ کا منصوص قول جدید قرار دیا ہے (19)۔ علامہ ابن قیمؒ نے بھی اسے قولِ جدید کے طور پر نقل کیا ہے (20)۔ اسی طرح امام ابو سلیمان داؤد ظاہری، ان کے بیٹے علامہ ابو بکر محمد بن داؤد ظاہریؒ اور علامہ المرتضیٰ بھی اس سکوت کو اجماع تسلیم نہیں کرتے (21)۔

---

(15) المحصول ۲/۳۱۵ و اصول الفقه ص ۲۰۶۔

(16) ارشاد الفحول ص ۸۴۔

(17) اللمع، ص ۴۹۔ (18) ابو زهره ص ۱۹۵، ۱۹۶۔

(19) ارشاد الفحول ، ص ۸۴۔

(20) اعلام الموقعين ، طبع اشرف المطابع ، دهلى ۱۳۱۳ھ ، ۲/۲۱۷۔

(21) ارشاد الفحول ايضاً۔

اس جماعتِ علماء وفقہاء کے دلائل یہ ہیں کہ

''خاموش رہنے والے کی طرف کسی قول کی نسبت دینا درست نہیں ہوتا۔ لہذا کسی مجتہد کی طرف ایسی رائے منسوب کرنا جو اس نے نہ کہی ہو درست نہیں ہوگا حالانکہ بعض اوقات وہ اس رائے پر راضی نہیں ہوتا''۔

یہ کلیۃً بھی غلط ہے کہ سکوت (خاموشی) موافقت ہوتی ہے۔ اس لیے کہ اس کی خاموشی حسبِ ذیل صورتوں کا احتمال رکھتی ہے۔

۱- اس کی خاموشی اس رائے کی موافقت میں ہو۔

۲- اس کی خاموشی کی وجہ یہ ہو کہ اس کا اجتہاد اس رائے کی موافقت میں نہ ہو۔

۳- اس نے اجتہاد کیا ہو مگر وہ اپنے اجتہاد وقیاس سے کسی حتمی نتیجے تک نہ پہنچا ہو۔

۴- یہ بھی ممکن ہے کہ اس کا اجتہاد کسی نقطے تک پہنچا ہو مگر وہ اس پر مزید غور وفکر کرنا چاہتا ہو لہذا وہ خاموش رہا ہو تاکہ اسے اپنے موقف پر کلی اطمینان حاصل ہو جائے۔

۵- اس کی رائے تو دوٹوک ہو لیکن وہ دوسرے مجتہد کے ساتھ تصادم مول نہ لینا چاہتا ہو۔ اس لیے کہ اس کی رائے میں ہر مجتہد درست رائے والا (کلّ مجتهدٍ مُصیب) تصور ہوتا ہو (22)۔

۶- یا اس نے کسی مجتہد کے خوف اور اس کی ہیبت سے اپنی مخالفانہ رائے کا اظہار نہ کیا جیسا کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے عول کے مسئلے میں حضرت عمرؓ کے سامنے خاموشی کا اظہار اسی بنا پر تھا (23)۔

اس فریق کا کہنا ہے کہ ان تمام احتمالات کے ہوتے ہوئے اس کی خاموشی حجت نہیں ہوسکتی۔ لہذا ایسا اجماع مکمل تصور نہ ہوگا اور جب اجماع مکمل نہ ہو تو اسے حجت قرار نہیں دیا جاسکتا۔

(iii) اجماع اصولی

اجماع کی تیسری صورت باعتبارِ انعقاد اجماع اصولی ہے اور وہ یہ ہے کہ کسی خاص زمانے خصوصاً عہد صحابہؓ میں مجتہدین کسی فقہی مسئلے میں مختلف الرائے ہوں۔ اس صورت میں اس

---

(22) المحصول ۲/۲۱۶۔

(23) سنن البیهقی ۶/۲۵۳، کنز العمال ۱۱/۲۸۔

زمانے کے بعد آنے والے کسی مجتہد کیلئے یہ مناسب اور موزوں نہیں ہے کہ وہ ان سب کی رائے سے مخالف رائے قائم کرے۔ بشرطیکہ وہاں مسئلہ میں اختلاف کے باوجود کسی اصول پر سب کا اجماع ہو۔ جیسے کہ میت کے بھائیوں کی موجودگی میں دادا کی میراث کے متعلق صحابہ کرامؓ کا اختلاف تھا۔ بعض صحابہ کرامؓ نے اسے بھائیوں کے ہمراہ شریک تصور کیا ہے بشرطیکہ مجموعی حصہ ایک تہائی سے کم نہ ہو۔ بعض صحابہ کرامؓ نے اس شرط کے ساتھ اسے بھائیوں کے ساتھ حصہ دار قرار دیا کہ اس کا حصہ چھٹے حصہ سے کم نہ ہو جبکہ اس کی موجودگی میں بھائیوں کو قطعی طور حصہ دار نہیں ٹھہرایا۔

اس اختلاف میں ایک اصولی بات پر اجماع موجود ہے اور وہ یہ کہ یہ تمام حضرات دادا کو وارث قرار دینے پر متفق ہیں گو حصے میں کمی بیشی میں اختلاف ہے۔ لہذا بعد میں آنے والے کسی مجتہد کیلئے یہ مناسب نہیں ہے کہ وہ یہ فیصلہ کرے کہ بھائیوں کی موجودگی میں دادا سرے سے ہی حصہ دار نہیں ہے۔ بعض علمائے کرام، خصوصاً بعض احناف اس صورت کو بھی اجماعِ سکوتی ہی قرار دیتے ہیں (24)۔

(۲) اجماع کی تقسیم باعتبارِ مراتب

اجماع کرنے والوں کے اعتبار سے اجماع کے حسب ذیل تین درجات ہیں:

(i) **صحابہؓ کا اجماع صریح:** سب سے قوی درجہ کا اجماع وہ ہے جو تمام صحابہ کرامؓ نے عملی یا زبانی طور پر صراحۃً کیا ہو۔ اس کے حجتِ قطعیہ ہونے پر پوری امت کا اتفاق ہے۔ کیونکہ جو لوگ صرف اہل مدینہ یا صرف اہل بیت (عشرہ رسول ﷺ) کے اجماع کو مانتے ہیں ان کے حساب سے بھی یہ معتبر ہے۔ کیونکہ اہل مدینہ اور اہل بیتِ صحابہؓ کی صف میں شامل ہیں (25)۔

(ii) **صحابہؓ کے دور کا اجماعِ سکوتی:** دوسرا درجہ صحابہ کرامؓ کے ''اجماع سکوتی'' کا ہے۔ یہ بھی اگرچہ حنفیہ سمیت بہت سے فقہاء کے نزدیک حجت قطعیہ ہے، مگر اس کا منکر کافر نہیں کیونکہ اس کے حجت ہونے میں امام شافعیؒ اور بعض دیگر فقہاء کا اختلاف ہے جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے۔

(iii) **بعداز عہد صحابہؓ تمام فقہاء کا اجماع:** تیسرے درجہ پر وہ اجماع ہے جو صحابہ کرامؓ کے بعد کسی

---

(24) اصول الفقه ص ۲۰۷۔

(25) تسهيل الوصول ص ١٧٤، والاحكام فی اصول الاحكام آمدی ١/ ٢٨٧۔

زمانہ کے تمام فقہاء نے کیا ہو۔ یہ بھی جمہور کے نزدیک حجت تو ہے مگر ''حجت قطعیہ'' نہیں کیونکہ جو حضرات غیر صحابہؓ کے اجماع کو حجت نہیں مانتے ان کے اختلاف کی وجہ سے اس اجماع میں قطعیت باقی نہیں رہی۔ یہ درجہ میں ''سنتِ مشہورہ'' کی مانند ہے۔ اس کا منکر بھی کافر نہیں (26)۔

(۳) اجماع کی اقسام باعتبارِ ابلاغ

ابلاغ کا مطلب یہ ہے کہ یہ اجماع مکلفین (عوام وغیرہ) تک کس ذریعہ سے پہنچا ہے؟ اس اعتبار سے اجماع کی مندرجہ ذیل تین اقسام ہیں:

(i) خبر واحد (ii) روایت مشہور (iii) روایت متواتر

(i) خبر واحد:

ایسا اجماع جس کا ثبوت محض ایک راوی کی روایت سے ملا ہو۔ یہ مختلف فیہ ہے۔ اس کے متعلق مندرجہ ذیل دو مسالک ہیں۔

الف۔ قائلین ثبوت اجماع: بعض شوافع، احناف اور حنابلہ کا مسلک یہ ہے کہ خبر واحد سے بھی اجماع ثابت ہو جاتا ہے۔ ثبوتِ اجماع کیلئے خبر مشہور یا خبر متواتر کی ضرورت نہ ہوگی۔ ان کے دلائل درج ذیل ہیں۔

- حضور ﷺ کا ارشاد گرامی ہے

نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر (27)

کہ ہم ظاہر پر حکم لگاتے ہیں رہا اندرونی معاملہ تو اسے اللہ کو سونپتے ہیں۔

اس حدیث مبارک میں نبی اکرم ﷺ نے ''الظاہر'' کو حرف الف لام (استغراق، کلمہ جمع کیلئے) کے ساتھ بیان کیا ہے جس میں خبر واحد سے ثابت شدہ اجماع بھی داخل ہے اس لیے کہ وہ روایت ظہرہ روثبوت میں ظنی الدلالۃ ہے۔

---

(26) تسهيل الوصول، ص ۱۷۳، ۱۷۸، و التقرير والتحبير ۳/ ۸۰–۹۲۔

(27) الاحكام فى اصول الاحكام ۱/ ۴۰۴۔

— قیاس سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔ وہ اس طرح کہ اجماع کے بارے میں خبر واحد ظن کیلئے مفید ہے۔ لہذا وہ ایسے ہی حجت ہوگی جیسے کہ نبی اکرم ﷺ سے مروی حدیث۔ ایسی حدیث اکثر آئمہ کے نزدیک حجت ہے۔

ب— **قائلین عدم ثبوت اجماع:** بعض احناف اور بعض شوافع بشمول امام غزالیؒ کے نزدیک خبر واحد سے اجماع ثابت نہیں ہوتا۔

اس گروہ کی دلیل یہ ہے کہ جو اجماع کسی فردِ واحد کی زبان سے مروی ہو وہ اصول فقہ میں قیاس اور نبی اکرم ﷺ سے مروی خبر واحد کی طرح ہے۔ خبر واحد سے آگے منقول ہونے والے اجماع کے حجت ہونے کے مسئلے میں آئمہ کرام سے نہ تو کوئی ایسا اجماع مروی ہے جو اس کے حجت ہونے پر دلالت کرتا ہو اور نہ ہی اس کے حق میں قرآن وسنت کی کوئی نصِ قطعی موجود ہے.... رہے وہ دلائل جو دوسرے فریق نے پیش کیے ہیں وہ نہیں ہیں کہ ان سے اصولِ فقہ میں حجت پکڑی جاتی ہو(28)۔

علامہ آمدی کا محاکمہ: علامہ آمدیؒ نے ان دونوں فریقوں کے دلائل نقل کرنے کے بعد محاکم کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ یہ مسئلہ ایک اصولی بحث پر مبنی ہے۔ وہ یہ کہ آیا اصولی دلیل کا قطعی الثبوت ہونا شرط ہے یا نہیں؟ جن آئمہ کرام نے اس کے قطعی ہونے کو شرط قرار دیا ہے ان کے نزدیک خبر واحد کے طریقے پر منقول شدہ اجماع حجت ہے(29)۔

دونوں فریقوں کا اتفاق: البتہ اس بات پر مندرجہ بالا دونوں فریقوں کے تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ خبر واحد سے ثابت ہونے والی بات اپنی سند میں ظنی الدلالۃ اور اپنے متن میں قطعی الدلالۃ ہوتی ہے(30)۔

(ii) روایت مشہور:

اس سے مراد ایسی خبر ہے کہ اس کی روایت کم از کم تین افراد نے کی ہو۔ یہ اجماع تمام آئمہ کرام کے نزدیک حجت ہے۔

---

(28) الاحکام فی اصول الاحکام ١/٤٠٤۔

(29) ایضاً

(30) ایضاً

(iii) **روایت متواتر:**

اس سے مراد ایسی خبر ہے جس کے راویوں کی تعداد اتنی زیادہ ہو کہ اس پر جھوٹ کا گمان نہ ہو۔ یعنی ایک بڑی تعداد اسے روایت کرتی ہو۔ یہ بھی بغیر کسی اختلاف کے بالاتفاق تمام آئمہ کرام کے نزدیک حجت ہے اور جیسا کہ پہلے بیان ہوا کہ تمام صحابہ کرامؓ کا اجماع صریح یعنی قولی یا عملی اجماع جو درجۂ اول کا اجماع ہے اور اپنی ذات میں ''حجت قطعیہ'' ہے۔ اگر اس کی خبر ہم تک تواتر سے پہنچے تو یہ ''حجتِ قطعیہ'' اور اس کا منکر کافر ہوگا(31)۔

(۴) اجماع کی اقسام باعتبارِ ترکیب

اس تقسیم میں اس کی دو اقسام ہیں:

(i) اجماع مرکب (ii) اجماع غیر مرکب

(i) **اجماع مرکب:**

علامہ حلیؒ کے نزدیک اگر کسی مسئلے کے حکم پر اتفاق اور علت میں اختلاف ہو تو ایسا اجماع مرکب ہے (32)۔ اجماع کی اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر اس کی علتوں میں سے کسی ایک میں فساد لازم آجائے تو اس سے اجماع باطل ہو جائے گا۔ مثال کے طور پر احناف کے نزدیک قے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جبکہ امام شافعیؒ کے ہاں نہیں ٹوٹتا۔ اسی طرح امام شافعیؒ کے ہاں عورت کو ہاتھ لگانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے جبکہ احناف کے ہاں نہیں ٹوٹتا۔ اب اگر کوئی شخص بیک وقت دونوں کام کر گزرے تو دونوں آئمہ کے نزدیک وضو باطل ہو جاتا ہے۔ گویا اس کا وضو اجماعی طریقے پر ٹوٹتا ہے۔ اسی کو اجماعِ مرکب کہتے ہیں۔ رہا علّتوں میں فساد کا معاملہ کہ اس سے یہ اجماع باطل ہو جاتا ہے تو اس کی صورت یہ ہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ قے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو امام ابوحنیفہ کا اور اگر یہ ثابت ہو جائے کہ عورت کو چھونے سے وضو نہیں ٹوٹتا تو امام شافعی کا اتفاق ختم ہو جائے گا۔ پھر دونوں طرف فساد کا احتمال موجود رہتا ہے۔ چنانچہ یہاں یہ احتمال ہے کہ امام ابوحنیفہؒ عورت کو ہاتھ لگانے کے مسئلے میں تو

---

(31) تسهيل الوصول، ص ۱۷۳۔

(32) فقه الاسلام ص ۱۵۱، واصول الشاشي

درستگی پر اور قے کے مسئلے میں غلطی پر ہوں اور امام شافعیؒ قے کے مسئلے میں درستگی پر اور عورت کو چھونے کے مسئلے میں غلطی پر ہوں جس کی بنا پر اجماع کی اس صورت کا کسی وقت بھی باطل ہونا ممکن ہے۔

(ii) اجماع غیر مرکب:

اجماع غیر مرکب یہ ہے کہ مجتہدین کے درمیان حکم اور اسکی علّت دونوں پر اتفاق رائے پایا جائے۔ اجماع کی یہ قسم ہی اصلی زمرے میں آتی ہے اور اس کا ختم ہونا ممکن نہیں ہوتا (33)۔

عہد حاضر میں اجماع کا انعقاد

زیرِنظر باب میں اجماع کے حوالے سے بحث کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ بات سامنے آتی ہے کہ اجماع جمہور کے نزدیک ہمیشہ سے حجت رہا ہے اور اس ماخذ شریعت کو ہر زمانے میں قابلِ عمل مانا گیا ہے۔ ایک چھوٹی سی اقلیت اجماع کے علم کے ذرائع نہ ہونے کے باعث اس کے امکان کو مشکل قرار دیتی ہے۔ یہ علماء خصوصاً عہد صحابہؓ کے بعد امت کے پھیلاؤ اور ذرائع ابلاغ اور رسل و رسائل کی محدودیت کے باعث ایسے امکان کو رد کرتے ہیں۔ ان کا استدلال یہ ہے کہ عام طور پر علماء مختلف علاقوں میں متفرق ہوتے ہیں اور کسی مسئلے میں اتفاق مشکل ہے۔ لیکن دوسری طرف ہم دیکھتے ہیں کہ اجماع کا یہ طریقہ گذشتہ زمانوں میں ذرائع رسل و رسائل کی مشکلات اور مسافتوں کی دوری کے باوجود مقبول رہا ہے۔ آج جبکہ دنیا ایک عالمی گاؤں (Global Vilage) کی صورت اختیار کر چکی ہے۔ ٹیلی فون، ویڈیو فون، انٹرنیٹ، ریڈیو، ٹیلی ویژن، موبائل فون اور سیٹلائٹ کے ذریعے جہاں ہمہ وقت ایک دوسرے کے ساتھ منسلک ہو چکی ہے وہاں آمد و رفت کے تیز ترین ذرائع نے سالوں کے فاصلے گھنٹوں میں بدل دیئے ہیں اور دوریاں سمٹ گئی ہیں تو اجماع کا انعقاد زیادہ آسان اور ممکن العمل ہے۔ اجتہاد کا دروازہ کھلا ہے۔ مختلف ممالک میں موجود اسلامی فقہ کے ادارے اور ان کے اجتہاد، قانونی ماہرین کی مختلف ممالک میں منعقد ہونے والی کانفرنسیں، بحث و مشاورت، باہمی تبادلہ، افکار و خیالات، مذاکرات اور عدالتی فیصلے وغیرہ اجماع کے انعقاد و ثبوت میں ممد و معاون ہو سکتے ہیں اور جیسا کہ اگلے ابواب میں اس پر بحث آرہی ہے ایسا ہو بھی رہا ہے۔ تو اجماع کی تمام شرائط کو مدِنظر رکھتے ہوئے، آج کے دور میں اس کے ممکن العلم ہونے کی وجہ ہے اس کو زیادہ مؤثر اور قابلِ عمل بنایا جا سکتا ہے۔

---

(33) فقه الاسلام ص ۱۵۱، احمد حسن الخطیب

باب دوم

اجتہاد اور اس کا تعارف

فصل اوّل

(۱) لفظ اجتہاد کی لغوی تحقیق

لفظ اجتہاد کا مادہ ''ج ھ د'' ہے۔اس کی لغوی تشریح درجِ ذیل ہے۔

(i) جَهَدَ: باب فَتَحَ يَفْتَحُ سے ہے جسکا مطلب کسی معاملے میں یا کسی کام میں بہت کوشش کرنا ہے۔کہا جاتا ہے

جَهَدَ فِیْ الاَمْر کسی معاملے یا کام میں بہت کوشش کرنا۔اسی طرح

جَهَدَ فلَانًا يعنى بَلَغ مشقّته یا کہتے ہیں کہ بیماری یا تھکان یا محبت نے اُس شخص کو لاغر اور دُبلا کر دیا۔

جَهَدَهُ الْمَرَضُ أوْ التعَبُ الحُبُّ. ایسے ہی دودھ کا تمام مکھن،اس میں پانی ملا کر اور خوب بلو کر نکال لینے کیلئے بولتے ہیں "جَهَدَ الَّبَنَ" یعنی مزجه بالماء۔ و—اَخرَجَ زُبْدَهُ كلّه(1)۔

(ii) جُهِدَ: پوری کوشش کرنا،غمگین ہونا اور لاغر ہونا کے معنوں میں استعمال ہوتا ہے(2)۔

جُهِدَ الرجلُ إذا هُزِلَ آدمی نے اتنی کوشش کی کہ وہ دبلا ہو گیا۔معروف نحوی سیبویه اس کو اپنی طاقت بھر مطالبے سے تعبیر کرتے ہیں(3)۔

(iii) جَهِدَ: (باب سَمِعَ يَسْمَعُ) جَهَدًا۔ مشکل ہونا،تنگ ہونا تو جَهِدَ الْعَيْشُ زندگی کا تنگ ہونا،گزران کا مشکل ہونا(4)۔

---

(1) المعجم الوسيط، تهران ايران ۱/۱٤۲۔ و المنجد، دار الاشاعت كراچی، ص۱۷۲۔
و لسان العرب ۲/۳۹۵، ۳۹٦۔

(2) المنجد ايضاً

(3) لسان العرب ص ۳۹۵

(4) المعجم الوسيط ص۱٤۲۔ و المنجد ص ۱۷۲۔

(iv) أَجْهَدَ: ظاہر ہونا، احتیاط کرنا، پوری کوشش کرنا، زیادہ ہونا جیسے معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے أَجْهَدَ فيهِ الشيبُ إجهاداً اس پر بڑھاپا خوب اچھی طرح ظاہر ہو گیا ہے (5)۔

أَجْهَدَ له الطريقُ والحقُ اُس پر راستہ اور حق ظاہر اور واضح ہو گیا (6)۔

أَجْهَدَ فلاَنٌ فِي الأمر فلاں نے (کسی) معاملہ میں احتیاط سے کام لیا (7)۔

أَجْهَدَ عَلى ان يَفعل كذا یعنی أجبَرَه (کسی) نے اسے ایسا کرنے پر مجبور کیا (8)۔

أَجْهَدَ العَدُوُّ عليه دشمن کا اس پر دشمنی میں پوری کوشش کرنا۔

أَجْهَدَ المال اى أفناه وفرّقه مال بکھیرنا اور فنا کر دینا (9)۔

(v) جَاهَدَ: مُجَاهَدَةً وجِهَاداً پوری طاقت لگا دینا۔

جَاهَدَ العَدُوَّ دشمن سے جنگ کرنا (10)۔

(vi) الجَهْدُ: مشقت۔ الجَهْدُ ماجَهَد الانسان من مرض أو أمرِشاق فهو مجهود یعنی جَهْد یہ ہے جو انسان کسی بیماری یا کسی کام پر مشقت اٹھاتا ہے ایسے شخص کو مجھود کہیں گے۔ اس کے ایک معنی مبالغہ اور انتہا کے بھی ہیں۔

معروف نحوی الازھری کہتے ہیں:

"الجَهْدُ بلوُغكَ غايةَ الأمر الذى لاتألو على الجهد فيه"

تیرا کسی معاملہ کی انتہا تک پہنچ جانا

یا پھر تم کہتے ہو "جَهَدْتُ جَهْدِى واجتَهَدْتُ لأبي ونفسى حتىٰ بلغت مجهودى" میں نے اتنی کوشش کی (مشقت اٹھائی) اپنی جان اور عقل کو کھپایا یہاں تک کہ مجھے میرا مقصود مل گیا۔

---

(5) لسان العرب ص ٣٩٦

(6) المعجم الوسيط ص ١٤٢، ولسان العرب ص ٣٩٦۔

(7) المعجم الوسيط ص ايضاً۔ والمجندص ١٧٢۔

(8) المعجم الوسيط ايضاً۔

(9) المعجم الوسيط ايضاً، والمنجد ايضاً۔

(10) لسان العرب ص٣٩٧، والمعجم الوسيط ايضاً، والمنجد ايضاً۔

''اصلاح المنطق'' کے مصنف ابن سکیت اور معروف نحوی الفراء بھی **الجَهْدُ** کے معنی **(الغاية)** مبالغہ اور انتہا مراد لیتے ہیں(11)۔

اسی طرح جس شخص کو مشقت پہنچی ہو اس کو **"الجَهْدان"** کہتے ہیں(12)۔

(vii) **الجُهْدُ:** طاقت۔ شیر کو بھی کہتے ہیں استطاعت و وسعت(13)۔

اَلْجُهْدُ: الشئ القليل يعيش به المُقِلُّ على جُهْدِ العيش. یعنی وہ قلیل شے جس پر تنگدست آدمی گزارہ کر لیتا ہے۔ فراء اور الازھری کے نزدیک اس کے معنی طاقت اور استطاعت ہی کے ہیں(14)۔

(viii) **الجَاهِد:** (اسم فاعل) کہا جاتا ہے **جَهْدٌ جَاهِدٌ** جس کا مطلب مبالغہ کرنا ہے۔ اسی طرح کہتے ہیں **شِعرٌ شاعِرٌ** (بہت گہرا شعر) **لَيلٌ لائِلٌ** (کالی گھپ رات)(15)۔

(ix) **اجتَهَدَ۔ تَجَاهَدَ والإجتهاد** (باب افتعال) اس کے معنی **بذل ما في وُسعه** یعنی استطاعت اور مقدرت بھر پوری کوشش کرنا۔ **تَجَاهَدَ۔ واجتَهَدَ في الامر** کسی امر میں کوشش کرنا اور اپنی پوری طاقت خرچ کر دینا (16)۔

اسی طرح کسی معاملے میں غور کرنے کیلئے کہتے ہیں **استجهد في الامر**(17) تو گویا **تحمل الجهد** یعنی مشکل اور محنت طلب کام کیلئے مشقت برداشت کرنا اجتہاد ہے(18)۔

---

(11) لسان العرب ص ۳۹۵–۳۹۶، مختار الصحاح ص ۱۱٤، صراح اللغات ص ۱۲٦.

(12) المنجد ایضاً.

(13) لسان العرب ص ۳۹۵–۳۹٦، المنجد ایضاً، مختار الصحاح ص ۱۱٤، صراح اللغات ص ۱۲٦، مفردات القرآن ص ۱۹۹.

(14) لسان العرب ص ۳۹٦ (15) لساب العرب ص ۱۹۵، المنجد ص۱۷۲.

(16) لساب العرب ص ۳۹۷، المنجد ص۱۷۲، المعجم الوسیط ص۱٤۲، مفردات القرآن ص۱۹۹.

(17) المنجد ص ایضاً.

(18) تفتازانی، شافعی، تلویح شرح توضیح ۲/۱۱۷ (توضیح تلویح طبع مصر ۲/٦۳۹) غزالی، المستصفیٰ ۲/۳۵۰، آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام ٤/۱۱۸، ۳۹٦. کشف الاسرار علی اصول البزدوی ٤/۱٤

(x) اسی طرح انگریزی زبان میں ''اجتہاد'' کا ہم معنی لفظ Diligence ہے جس کے معنی Persistenteffort (جان فشانی، انتہائی کوشش) کے ہیں (19)۔

(ب) آیاتِ قرآنی سے استشہاد:

اجتہاد کا مادہ ''ج ھ د'' اپنی مختلف حالتوں میں کیا معنی دیتا ہے۔ یہ مندرجہ بالا سطور میں ملاحظہ ہوا۔ آئندہ سطور میں قرآنِ حکیم کی مختلف آیات میں اس کے استعمال اور مفہوم کے حوالے سے بحث کی جائے گی۔

قرآن حکیم کی اکتالیس آیات میں ''جھد'' کا لفظ آیا ہے اور ہر جگہ اس کے معنے پوری طاقت خرچ کرنا اور ممکن حد تک کوشش کرنا ہی آئے ہیں۔

(i) منافقین کے بارے میں پانچ جگہ آیا ہے کہ وہ اہل ایمان کو یقین دلانے کیلئے جھوٹی قسمیں اٹھاتے ہیں۔ ارشاد ہے

﴿وَاَقْسَمُوْا بِاللّٰہِ جَھْدَ اَیْمَانِھِمْ﴾ (سورہ الانعام:۱۰۹)

ترجمہ: اور وہ اللہ کے نام کی کڑی کڑی قسمیں کھا کر یقین دلاتے ہیں۔

اسی طرح یہ صفتِ منافقین سورۃ المائدہ آیت نمبر ۵۳، سورۃ النحل آیت نمبر ۳۸، سورۃ النور آیت نمبر ۵۳ اور سورۃ الفاطر آیت نمبر ۴۲ میں بھی ذکر کی گئی ہے۔

اس آیۂ کریمہ میں لفظ جَھْدَ مبالغے کیلئے استعمال ہوا ہے۔

(ii) درج ذیل آیت میں اللہ کے مخلص بندوں کی صفت بیان کی گئی ہے۔

﴿وَالَّذِیْنَ لَا یَجِدُوْنَ اِلَّا جُھْدَھُمْ﴾ (سورۃ التوبہ:۷۹)

ترجمہ: اور جو (اللہ کی راہ میں دینے کیلئے) اپنی محنت و مشقت کی مزدوری کے سوا کچھ نہیں پاتے۔

یہاں لفظ "جُھْد" محنت و مشقت اور استطاعت کے معنوں میں استعمال ہوا ہے۔

---

(19) Feroz sons English to English Dictionary, New Edition, Lahore,P-232

(iii) ﴿اتَّقُوا اللّٰه وابتَغُوا اليه الوسيلة وجَاهِدُوْا فى سبيله﴾ (المائدہ:۳۵)

ترجمہ: اللہ سے ڈرو اور اس کی جناب میں باریابی کا ذریعہ تلاش کرو اور اس کی راہ میں جدوجہد کرو۔

(iv) ﴿وَجَاهِدُوْا فِي اللّٰه حقّ جِهَادِه﴾ (الحج:۷۸)

ترجمہ: اور اللہ کی راہ میں جہاد کرو جیسا کہ جہاد کرنے کا حق ہے۔

یہاں جہاد کا لفظ محض ''قتال'' (جنگ) کے معنوں میں نہیں آیا بلکہ یہ لفظ جدوجہد اور کشمکش اور انتہائی سعی وکوشش کے معنی میں استعمال ہوا ہے۔ایسی جدوجہد جو اللہ کے کلمے کو بلند اور کفر والحاد کے کلمے کو پست کردے(20)۔

(v) ﴿وَمَنْ جَاهَدَ فَاِنَّمَا يُجَاهِدُ لِنَفْسِه ۚ اِنّ اللّٰه لَغَنِيٌّ عَنِ العٰلَمِيْنَ﴾ (العنکبوت:۶)

ترجمہ: جو شخص بھی مجاہدہ کرے گا اپنے ہی بھلے کیلئے کرے گا۔اللہ یقیناً دنیا جہان والوں سے بے نیاز ہے۔

(vi) ﴿وَاِنْ جَاهَدٰكَ لِتُشْرِكَ بِيْ مَا لَيْسَ لَكَ بِه عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا﴾

(سورۃ العنکبوت:۸،سورۃ لقمان:۱۵)

ترجمہ: اگر وہ دونوں تجھے مجبور کرنے کیلئے پورا زور بھی لگا دیں کہ تو میرے ساتھ کسی ایسے (معبود) کو شریک ٹھہرائے جسے تو نہیں جانتا تو ان کی بات ہرگز نہ مان۔

مندرجہ بالا آیہ کریمہ سورۃ العنکبوت میں حضرت سعد بن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کے قبولِ اسلام کے بعد ان کی والدہ کی اس اپیل کہ ''اسلام میں ماں کا حق ادا نہ کرنا، اللہ کا حق ادا نہ کرنے کے مترادف ہے تو تو محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو چھوڑ دے اور سابقہ دین جو کفر و شرک سے عبارت ہے، کی طرف واپس لوٹ آ''۔ کے جواب میں نازل ہوئی۔اسی طرح سورہ لقمان میں حضرت لقمان کی اپنے بیٹے کو نصیحت کے طور پر اس کو نقل کیا گیا ہے۔ "جَاهَدٰكَ" کے معنے جیسا کہ ترجمہ کیا گیا، اجتہاد کی کیفیت کا بھرپور احاطہ کیے ہوئے ہیں۔

(20) تفہیم القرآن، ۳/۲۵۳،۲۵۴۔

(ج) احادیثِ نبویہ ﷺ سے استشہاد:

نبی کریم ﷺ کی احادیثِ مبارکہ سے بھی اس کے مفہوم کو متعین کرنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔

(i) "عن انس رضی اللہ عنہ انّ النبی ﷺ رَایَ رَجُلًا یسوق بَدَنَةً وَقَد جَهَدَهُ المشیُ قال ارکبها قال انها بَدَنَةٌ قال ارکبها وان کانت بَدَنَةً (21)

نبی اکرم ﷺ نے جب قربانی کے اونٹ اس شخص کو ہانکتے ہوئے دیکھا کہ چل چل کر اس کا براحال ہو چکا تھا (جَهَدَهُ المشیُ) تو آپ ﷺ نے اس کو سوار ہونے کا حکم دیا۔ اس نے کہا یا رسول اللہ ﷺ یہ تو قربانی کے جانور ہیں تو آپ ﷺ نے فرمایا بھلے قربانی کے جانور ہوں، تو سوار ہو۔

(ii) اسی طرح حدیث غسل میں آپ ﷺ کا فرمان ہے:

عن ابی هریره رضی اللہ عنہ عن النبی ﷺ قال "اذا جلس بین شعبِها الأربعِ ثم جَهَدَهَا فقد وجب الغسل" (22)

(iii) عن انس بن مالك رضی اللہ عنہ انّ النبی ﷺ عاد رجلًا قد جُهِدَ حتیٰ صار مثل الفرخ قال أما کنت تدعوا أما کنت تسال ربك العافیة .... الخ (23)

پرندے کے نحیف و نزار بچے کیطرح کمزور ولاغر آدمی جب آنحضور ﷺ کے پاس آیا تو آپ ﷺ نے اس سے دریافت فرمایا کہ تو اپنے رب سے عافیت کی دعا کیوں نہیں مانگتا تو اس نے جواب دیا کہ میں چاہتا ہوں کہ جو کچھ آخرت میں مصیبت آنی ہے وہ دنیا میں بھگت لوں تو آپ ﷺ نے فرمایا کہ آدمی کو اس کی بجائے اس طرح کہنا چاہیے "ربنا اٰتنا فی الدنیا حسنة وفی الاٰخرةِ حسنه ... الاٰیة

(iv) نبی اکرم ﷺ پر غارِ حرا میں جب پہلی وحی نازل ہوئی تو آپ ﷺ گھر تشریف لائے اور حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کو نزول وحی کا قصہ سناتے ہوئے فرمایا کہ مجھے فرشتے نے بھینچا "حتیٰ بَلَغَ مِنّی

---

(21) السنن النسائی، کتاب مناسك الحج، باب رکوب البدنة لمن جهده المشي، حديث نمبر ٢٧٥١ (کمپیوٹر) البرنامج الحديث الشريف موسوم به "الکتب التسعة"

(22) الصحیح البخاری، کتاب الغسل، باب التقی الختانان، حديث نمبر ٢٨٢.

الجَهْدَ" (یہاں تک کہ اس کے بھینچنے نے مجھے مشقت میں ڈال دیا/ مجھے تھکا دیا)(24)

(v) عن ابی هریرهؓ عن النبی ﷺ قال تعوذوا باللّٰه من جَهْدِ البلاءِ (25)
آپ ﷺ نے مصیبتوں وغیرہ کی مشقت و بربادی سے اللہ کی پناہ مانگنے کی تعلیم دی ہے۔

(vi) امام بخاریؒ نے ایت کریمہ "والذین یوثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة" کی تفسیر میں وہ حدیث نقل کی ہے کہ جب ایک آدمی حضور ﷺ کے پاس آیا اور حضور ﷺ سے عرض کیا یا رسول اللہ مجھے بھوک نے نڈھال کر دیا ہے، مشقت میں ڈال دیا ہے، بخاریؒ کے الفاظ ہیں'

"فقال یا رسول اللّٰه اصابنی الجَهْدُ" (26)

آپ ﷺ نے اپنے گھروں سے پتہ کروایا تو کچھ کھانے کو نہ ملا پھر آپ ﷺ حاضرین سے اس مہمان کی میزبانی کا پوچھا تو ایک صحابیؓ اپنے گھر لے گئے جن کے گھر کھانا ان کے بچوں کیلئے ہی تھا، تو انہوں نے بیوی سے کہہ کر بچوں کو بہلا کر بھوکا سلا دیا اور خود اور بیوی دیا ٹھیک کرنے کے بہانے بجھا کر اس کے ساتھ خالی منہ چلاتے رہے تا کہ وہ یہ نہ سمجھے کہ یہ نہیں کھا رہے۔ تو دوسرے دن حضور ﷺ نے اللہ کی جناب سے اس میزبانی کی قبولیت کی خوشخبری سنائی۔

(vii) اوپر بیان کی گئی حدیث بدء الوحی کی ایک دوسری روایت جو حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، اس میں "حتیٰ بَلَغَ منیّ الجُهْدَ" کے الفاظ آئے ہیں (27)۔

(viii) ایک شخص حضور ﷺ سے مختلف چیزوں کے بارے میں سوال کر رہا تھا حتیٰ کہ اس نے صدقے کے بارے میں دریافت کیا "قال فایّ صدقة افضلُ قال جُهْدُ الْمُقِلّ" (28) یعنی ایسے شخص کا صدقہ جو پہلے ہی نہایت تنگدستی سے گزر بسر کر رہا ہو۔

---

(23) السنن الترمذی، کتاب الدعوات، باب ماجاء فی عقد التسبیح بالید، حدیث نمبر ٣٤٠٩.

(24) الصحیح البخاری، کتاب بدء الوحی، حدیث نمبر ٣.

(25) ایضاً، کتاب القدر، باب من تعوذ باللّٰه من درك الشقاء وسوء القضاء، حدیث نمبر ٦١٢٦.

(26) بخاری، کتاب التفسیر، باب ویوثرون علی انفسهم ولو کان بهم خصاصة، حدیث نمبر ٤٥١٠.

(27) صحیح البخاری، کتاب التفسیر القرآن، حدیث نمبر ٤٥٧٢.

(28) السنن النسائی: ، کتاب الزکوٰة ، باب جهد المقل، حدیث نمبر ٢٤٧٩.

(ix) حدیثِ غسل جو اوپر بیان ہوئی، مسند احمد میں مندرجہ ذیل الفاظ میں نقل کی گئی ہے

"اذا جلس بين شعبها الاربع ثم اجتَهَدَ فقد وجب الغُسل" (29)

(x) حضرت انس ؓ بن مالک سے روایت ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ام ربیع براء کی بیٹی جو حارثہ بن سراقہ کی ماں تھی آنحضرت ﷺ کے پاس آئی اور کہنے لگی یا رسول اللہ ﷺ آپ ﷺ بیان فرمایئے حارث کہاں ہیں؟ اور حارثہ بدر کے دن شہید ہو گئے تھے ان کو نا گہانی تیر آ لگا تھا۔ اگر وہ بہشت میں ہے تو مجھ کو صبر آ جائے گا۔

"وان كان غير ذالك اجتهدتُ عليه فى البُكاء"

ورنہ میں اس پر خوب روؤں گی۔ تو آپ ﷺ نے فرمایا حارثہ کی ماں بہشت میں تو درجہ بدرجہ کئی باغ ہیں اور تیرا بیٹا سب سے اعلیٰ باغ فردوس میں ہے (30)۔

(د) کلامِ شعرائے عرب سے استشہاد:

(i) زمانہ جاہلیت کے معروف شاعر "الاعشیٰ"، جس نے حضور ﷺ کی شان میں غائبانہ طور پر کچھ شعر کہے، آپ ﷺ کی اونٹنی کی تعریف کی اور اسلام قبول کرنے کیلئے نکلا مگر اس کے قبیلے والوں نے اسے روک دیا اور یہ اس سعادت سے محروم رہا، کہتا ہے

فجالت وجالَ لها اربعٌ جَهَدْنا لها مَعَ إجهادها (31)

(ii) عدی بن زید کہتا ہے

لا تؤاتيكَ إنْ صَحَوْتَ وإن اَجْـ

هَدَ فى العارِضَينِ منك القَتِيرُ (32)

(iii) الکمیت کہتا ہے

---

(29) مسند احمد، کتاب باقی مسند المکثرین، باب المسند السابق، حدیث نمبر ١٠٣٢٩.

(30) صحیح البخاری، کتاب الجهاد والسیر، باب من اته سهم غرب فقتله ، حدیث نمبر ٢٥٩٨.

(31) لسان العرب ٢/٣٩٥.

(32) ایضا، ص ٣٩٦.

اَمْرَعَتْ فی نداہ إذا قَحَطَ القط

رُفاً مُسی جَھَادُھا ممطورا (33)

(iv) ظاہر وواضح ہونے کے معنی کو شاعر کا یہ شعر خوب واضح کرتا ہے

لما رأیتُ القومَ قد أَجْھَدوا

ثُرتَ إلیھم بالحُسامِ الصَّقِیلْ (34)

(v) جو شخص طعام اور دودھ سے اشتہاء زدہ (مجھود) ہے، شماخ اونٹنیوں کی دودھ کے حوالے سے زیادتی کی صفت بیان کرتے ہوئے کہتا ہے

تَضْحَی وقد ضَمِنَتْ ضَرَّاتُھَا غُرَفاً

من ناصِعِ اللون حُلْوِ الطَّعَمِ مَجْھودِ (35)

(ر) علماء وفقہا کے نزدیک لغوی تعریف:

لفظ اجتہاد کی مختلف علماء وفقہاء کی طرف سے کی جانے والی تعریفات درج ذیل ہیں

(i) علامہ ابن منظور افریقی کے نزدیک اس کی تعریف ہے

"بَذلُ الوُسعِ والمَجْھُوْدِ فی طلب الاَمْر" (36)

کسی چیز کی تلاش میں اپنی پوری طاقت خرچ کرنا اور کوشش کرنا۔

(ii) محمد اعلیٰ التھانوی لکھتے ہیں

"استفراغ الوسع فی تحصیل امرٍ من الامور مستلزم للکلفة والمشقة ولھٰذا یقال اجتھد فی حمل الحجر ولا یقال اجتھد فی حمل الخردلة" (37)۔

---

(33) لسان العرب، ص ۳۹۶۔

(34) ایضاً

(35) ایضاً

(36) ایضاً ص۳۹۷۔

(37) محمد اعلیٰ التھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون، ۱/۱۹۸۔

ترجمہ: کسی قابل مشقت وکلفت کام کے انجام دینے میں مقدور بھر کوشش کرنا۔اسی لیے کہا جاتا ہے کہ اُس نے پتھر اٹھانے میں جدوجہد کی، یہ نہیں کہا جاتا کہ اُس نے رائی کا دانہ اٹھانے میں جدوجہد کی۔

(iii) الجرجانی رقمطراز ہیں'

"بذل المجهود فی طلب المقصود من جهة الاستدلال"(38)

یعنی کسی مقصد کو پانے کیلئے استدلال کے پہلو سے اپنی تمام کوشش صرف کر دینا۔

(iv) راغب اصفہانی کہتے ہیں'

"الاجتهاد اخذ النفس ببذل الطاقة وتحمل المشقة"

اجتہاد کے معنی کسی کام پر پوری طاقت صرف کرنے اور اس میں انتہائی مشقت اٹھانے پر طبعیت کو مجبور کرنا کے ہیں(39)

---

(38) الجرجانی، التعریفات، ص ٥

(39) اصفهانی راغب، مفردات القرآن ١/١٩٩، عون المعبود شرح ابو داؤد، البرنا فح الحدیث الشریف بذیل حدیث معاذ نمبر ٣١١٩.

فصل دوم

اجتہاد کا فقہی و اصطلاحی مفہوم

علماء و ماہرین اصول فقہ نے اجتہاد کی فقہی و اصطلاحی تعریف میں جو مختلف پیرائے اختیار کیے ہیں ان کی تفصیل درج ذیل ہے:

(i) المعجم الوسیط کے مصنفین لکھتے ہیں

"الاجتهاد فى الاصطلاح الفقهى : استفراغ الفقيه الوسع ليحصل له ظن بحكم شرعى (1).

(ii) علامہ ابن منظور افریقی رقمطراز ہیں

"المراد" رد القضية التى تعرض للحاكم من طريق القياس الى الكتاب والسنّة ولم يرد الرأي الذى رآه من قبل نفسه من غير حمل على كتاب او سنة(2).

(iii) امام غزالی رحمہ اللہ تعالیٰ کے نزدیک ''مجتہد کا شرعی احکام کے علم کی تلاش میں اپنی کوشش کرنا اجتہاد ہے'' (3)۔

(iv) علامہ آمدیؒ کے نزدیک ''اجتہاد شرعی احکام میں کسی حکم سے متعلق غالب گمان کے حصول میں ایسی طاقت صرف کرنے کے ساتھ مخصوص ہے کہ مجتہد یہ محسوس کرے کہ وہ اس میں مزید طاقت صرف کرنے سے عاجز ہے'' (4)۔

(v) علامہ تفتازانیؒ شافعیؒ ''کسی شرعی حکم کے بارے میں غالب گمان کے حصول میں فقیہ کا اپنی طاقت صرف کرنے کو'' اجتہاد کہتے ہیں'' (5)۔

---

(1) المعجم الوسيط، ١٤٢/١۔ (2) لسان العرب ٣٩٧/٢۔

(3) المستصفىٰ، ٣٥٠/٢

(4) آمدی، احکام فی اصول الاحکام، ج٤، ص ٣٩٦ / ٢١٨،١١٨۔

(5) التلويح على التوضيح، ج ٢/٦، ص ١١٧/٦٧١۔

(vi) امام ابو اسحاق شاطبیؒ کے نزدیک احکام شرعیہ کی معرفت و دریافت یا جزئیات پر (حالات پر) ان کو منطبق کرنے کیلئے خالی الذھن ہو کر انتہائی طاقت صرف کرنا اجتہاد ہے۔

"الاجتهاد هو استفراغ الجهد وبذل غاية الوسع اما فى درك الاحكام الشرعية واما فى تطبيقها" (6)۔

(vii) علامہ زرکشیؒ کہتے ہیں کہ ''استنباط کے طریقہ سے کسی شرعی عملی حکم کو پانے میں طاقت صرف کرنا'' اجتہاد ہے (7)۔

(viii) شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ رقمطراز ہیں؛

"استفراغ الجهد فى ادراك الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية الراجعة كلياتها فى اربعة اقسام الكتاب والسنة والاجماع والقياس" (8)۔

یعنی احکام شرعیہ معلوم کرنے کیلئے پوری محنت اور جدو جہد صرف کرنا۔ یہ معلومات تفصیلی دلائل سے حاصل ہوتی ہیں جن کا مرجع کتاب وسنت، اجماع اور قیاس ہیں۔

(ix) علامہ محمد اعلیٰ التھانوی اس کی تعریف یوں کرتے ہیں؛

"استفراغ الوسع لتحصيل ظنٍّ بحكم شرعى" (9)

یعنی گمان کے درجے میں کسی شے کے حکم شرعی کو تلاش کرنے کیلئے اپنی پوری کوشش صرف کرنا۔

(x) علامہ عبد العزیز بخاریؒ کہتے ہیں کہ ''اجتہاد اس کوشش کیلئے مخصوص ہے جو شرعی احکام سے متعلق علم حاصل کرنے میں کی جائے (10)۔

---

(6) شاطبی، الموافقات، ٤/٨٩، کتاب الاجتهاد۔

(7) البحر المحيط ٨/٢٢٧۔

(8) شاہ ولی اللہ، عقد الجيد فى احكام (ادلة) الاجتهاد والتقليد، ص٣۔

(9) كشاف اصطلاحات الفنون ١/١٩٨۔

(10) كشف الاسرار على اصول البزدوى، ٤/١٤۔

(xi) ڈاکٹر صبحی محمصانی کے نزدیک اجتہاد ''اصطلاحِ شرع میں وہ امکانی کوشش صرف کرنے کا نام ہے جو دلائل شرعیہ کے ذریعہ استنباطِ احکام کیلئے کی جائے۔ بالفاظِ دیگر وہ کوشش جو مذکورہ الصدر اصولِ اساسی کی وساطت سے احکام شرع کے استخراج کیلئے کی جائے (11)۔

(xii) خطامی کہتے ہیں؛

"یزید الاجتهاد فی ردّ القضیة من طریق القیاس إلی معنی الکتاب والسنة ولم یرد الرأی الذی یسخ له من قبل نفسه او یخطر بباله من غیر اصل من کتاب او سنة (12)۔

(xiii) دکتور مصطفیٰ احمد زرقا کے نزدیک'' نئے نئے پیش آمدہ مسائل میں شریعت کے تفصیلی دلائل سے شرعی حکم مستنبط کرنے کا نام اجتہاد ہے''(13)۔

(xiv) الشیخ محمد ابوزھرہ فرماتے ہیں کہ ''اجتہاد یہ ہے کہ فقیہ دلائل شرعیہ سے عملی احکام مستنبط کرنے کی کوشش کرے اور اس کوشش میں اپنی تمام قوت کو کھپا دے''(14)۔

کوشش وجد وجہد کا درجہ:

سابقہ سطور میں جیسا کہ اجتہاد کے لغوی و اصطلاحی مفہوم سے واضح ہے ''اجتہاد کیلئے یہ ضروری ہے کہ اس میں اپنی حد تک انتہائی کوشش اور طاقت صرف کی جائے اور کسی نئے مسئلہ کا شرعی حکم معلوم کرنے میں اتنی زیادہ کوشش کی جائے کہ یہ غالب گمان حاصل ہو جائے کہ نئے مسئلہ کا جو حکم اخذ کیا گیا ہے وہی شریعت کا مقصد ومنشا ہے۔ اگر کوشش اور طاقت کے استعمال میں مجتہد کی طرف سے کوئی کمی رہ گئی تو یہ اجتہاد نہیں ہوگا۔ اس سلسلہ میں امام غزالیؒ فرماتے ہیں؛

---

(11) محمصانی صبحی، فلسفه التشریع فی الاسلام، ترجمه مولوی محمد احمد رضوی ، مجلس ترقی ادب، لاهور ص ۱٤۷۔

(12) عون المعبود شرح ابو داؤد بذیل حدیثِ معاذ، ابرنا منج الحدیث الشریف، حدیث نمبر ۳۱۱۹.

(13) زرقاء مصطفیٰ احمد، ڈاکٹر، مضمون "اجتهاد اور تجدید قانونِ اسلامی" ماهنامه چراغ راه، کراچی، اسلامی قانون نمبر ، ۲/ ۱٤۱.

(14) ابوزهره، مضمون "اسلامی قانون اور اجتهاد" ماهنامه چراغ راه ایضاً ، ص ۱۵۰.

"ھو استفراغ القوۃ النظریۃ حتی یحس الناظر من نفسہ عن مزید طلب"(15)

یعنی مجتہد شرعی احکام کے علم کی طلب میں اس حد تک کوشش کرے کہ خود اس کو یہ محسوس ہو کہ اس سے زیادہ کوشش کرنے سے وہ اب عاجز ہے۔ اسی بات کو پہلے علامہ آمدیؒ کے حوالے سے بھی نقل کیا جا چکا ہے(16)۔

اسی طرح علامہ تفتازانیؒ بھی فرماتے ہیں کہ

"بذل تمام الطاقۃ بحیث یحس من نفسہ العجز عن المزید علیہ" (17)

یعنی اپنی طاقت بھر اس انداز سے محنت کرنا کہ اس سے زیادہ میں اپنے آپ کو مجبور اور بے بس محسوس کرے۔

اجتہادِ غیر فقیہہ نا قابلِ اعتبار

اسی طرح ان تعریفات کی روشنی میں یہ بات بھی ضروری ہے کہ یہ طاقت بھر محنت وجد وجہد صرف فقیہہ (صاحبِ فن) کی قابل اعتبار ہوگی جو اجتہاد کی اہلیت وصلاحیت رکھتا ہوگا۔ غیر فقیہہ کی محنت وجد وجہد کا اعتبار نہ ہوگا خواہ وہ کتنی ہی کیوں نہ ہو۔ کیونکہ غیر فقیہہ سے اس رسائی اور فنی الہام کی توقع نہیں ہوتی جو اجتہاد کیلئے مطلوب ہے۔

"من الفقیہ احتراز من بذل الطاقۃ من غیرہ فی ذالك فانہ لیس باجتھاد اصطلاحی"(18)

یعنی اجتہاد کی تعریف میں فقیہہ کی قید کی سے غیر فقیہہ محنت وجد وجہد سے احتراز مقصود ہے کیونکہ اجتہادِ اصطلاحی میں اس کا شمار نہ ہوگا۔

---

(15) المستصفیٰ، ١/٣٥٠، و ارشاد الفحول ص ٤١٨.

(16) آمدی، الحکام، ٤/٣٩٦.

(17) التلویح علی التوضیح، ٢/١١٧.

(18) ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر، ج٣، المقالہ الثالثہ فی الاجتھاد، ص

علامہ تفتازانیؒ فرماتے ہیں؛

فخرج استفراغ غیر الفقیه وسعه فی معرفة حکم شرعی (19)

یعنی فقیہہ کی قید سے غیر فقیہہ کی وہ محنت وجدوجہد خارج ہوگئی جو وہ شرعی حکم کی دریافت میں کرے۔

فقیہہ کی تعریف

اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ فقیہہ کی تعریف کیا ہے۔ اس کا تفصیلی جواب تو مجتہد کی شرائط کے ضمن میں آئے گا۔ یہاں مختصراً عرض ہے کہ فقیہہ ہر عالم اور مفتی نہیں ہوتا بلکہ اس کیلئے خاص نظر اور صلاحیت درکار ہے۔ چنانچہ علامہ زمخشری رقمطراز ہیں؛

"الفقیه العالم الذی یشق الاحکام ویفتش عن حقائقها ما استغلق منها" (20)

یعنی فقیہہ وہ خاص عالم ہے جو احکام کا تجزیہ کرتا، ان کے حقائق کی تفتیش کرتا اور ان کے مشکل امور کو واضح کرتا ہے۔

اسی طرح امام غزالیؒ کے نزدیک فقیہہ کیلئے معاملہ فہمی اور دنیوی مصلحت شناسی ضروری ہے؛

"فقیهاً فی مصالح الخلق فی الدنیا" (21)

یعنی دنیوی معاملات میں وہ خلقِ خدا کی مصلحتوں کا وہ رمز شناس ہو

الغرض جو فقیہہ اجتہاد کرے وہ مجتہد کہلائے گا اور مجتہد وہ شخص ہے جس میں اجتہاد کی صلاحیت پائی جائے (22)۔

علاوہ ازیں ان تعریفات سے درجِ ذیل نکات پر روشنی پڑتی ہے:

---

(19) التلویح علی التوضیح، ۲/۱۱۷.

(20) زمخشری، جار الله، کتاب الفائق، ج۲، فقه بحواله امینی، محمد تقی، اجتهاد کا تاریخی پس نظر، کراچی، ص ۲۳.

(21) غزالی، احیاء العلوم، ج۱، لفظ اول فقه .

(22) آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ۴/۳۹۷. کشف الاسرار، ۴/۱۴ .

1- اجتہاد کے فقہی طور پر معتبر ہونے کیلئے ضروری ہے کہ زیرِ تحقیق مسئلہ غیر منصوص ہو یعنی نیا مسئلہ ہو

2- قرآن وسنت اور اجماع امت کے مقابلے میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے۔ اسی طرح اجتہاد سے حاصل کردہ حکم قرآن وسنت اور اجماعِ امت کی طرح قطعی نہیں ہوتا۔

3- اجتہاد استنباط کے طریقہ سے ہونا چاہیے یعنی شرعی حکم کا علم غور وفکر اور دلائل سے حاصل ہو۔ ہر وہ کوشش جو نصوص کے ظاہر سے احکام اخذ کرنے، مفتی سے ان کا علم حاصل کرنے، علمی کتب کا مطالعہ کرنے، مسائل کو یاد کرنے یا اس علم کو حاصل کرنے کیلئے کی جائے، اجتہاد نہیں کہلائے گی۔ اگر چہ یہ کوشش لغوی طور پر اجتہاد ہے۔ مگر اصطلاح میں یہ اجتہاد کی تعریف سے خارج ہے۔

4- اجتہادی کوشش کسی شرعی حکم کے ادراک میں ہونی چاہیے۔ کسی ایسے حکم کی جستجو میں جس کا تعلق لغت اور طبعی علوم وغیرہ سے ہو اجتہاد نہیں کہلائے گی۔ خواہ وہ کوشش کتنی ہی انتہائی محنت اور مشقت والی کیوں نہ ہو۔

5- اجتہاد شریعت کے عملی احکام میں ہوگا۔ عقلی اور حسی احکام کی معلومات کے حصول کی کوشش اجتہاد نہیں ہوگی۔ اسی طرح کسی شرعی علمی حکم مثلاً عقائد وغیرہ کے حکم کے ادراک کی کوشش بھی اجتہاد نہیں کہلائے گی اگر چہ متکلمین کے ہاں ایسی کوشش اجتہاد ہے(23)۔

6- اس کوشش کا تعلق شریعت کے ان احکام سے ہونا چاہیے جو ظنیات کے دائرے میں آتے ہیں۔ قطعی احکام کو جاننے کی کوشش کو اجتہاد کا نام نہیں دیا جائے گا۔

7- اجتہاد کے ظنی دلیل کے درجے کا حکم ہونے کی وجہ سے یہ امکان موجود رہے گا کہ اگر اس سے بہتر کوئی دلیل مل جائے، جس کے نتیجے میں اُس حکم کو تبدیل کرنا پڑے تو نہ تو مجتہد کو اس کے قبول کرنے میں تردد سے کام لینا چاہیے اور نہ ہی اس کے کسی مقلد ومتبع کو اس سے ہچکچانا چاہیے۔ کیونکہ بہر حال اجتہاد سے اخذ کردہ نتیجہ قطعی اور یقینی نہیں ہوتا اور آخر تک اس میں تبدیلی کی گنجائش رہتی ہے

---

(23) البحر المحيط، ٨/٢٢٧.

شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد کی تعریف

اہل سنت کے آئمہ کے فقہی اجتہاد کے متوازی شیعہ امامیہ کا اجتہاد ہے جو اب تک اس سے ملا نہیں (24)۔ شیعہ امامیہ اثنا عشریہ کی اپنے طریق اور طرزِ اجتہاد کی مستقل فقہ ہے۔ اس کے جمہور فقہا جن میں زیدیہ بھی شامل ہیں، ان نصوص کا اعتبار کرتے ہیں جو نبی ﷺ کی وفات تک کی ہیں اور ان کا خیال ہے کہ اب اجتہاد کی بنا قرآنِ کریم اور سنتِ نبوی ﷺ ہی ہیں، جنہیں وہ وصایا کا نام دیتے ہیں اور انہیں ایسی نصوص قرار دیتے ہیں جو قابلِ اتباع ہیں (25)۔

اسی طرح ان کے نزدیک جب کوئی حکم مسئلہ کتاب وسنت میں نہ ملے تو وہاں کلیاتِ کتاب و سنت دستگیری کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ سنت میں قول وفعل وتقریرِ معصومین شامل ہیں (26)۔ اس زاویے سے جب کتاب وسنت سے سند نہ ملے تو تیسرا ماخذ ''اجماع'' ہے اس دلیل شرعی سے ان کی مراد

''علماء اسلام کا ایسا اتفاق جس سے شارع اسلام کی تائید کا انکشاف ہوتا ہو''

علماء اسلام کا ایسا اتفاق ممکن ہی اس وقت ہوگا جب نبی یا امام کا اشارہ ہو اور اگر ایسا نہ ہو تو اجماع بے سود (27)۔

---

(24) عہدِ حاضر میں اسلامی کانفرنس کی تنظیم (OIC) کے ذیلی ادارے المجمع الفقه الاسلامی، جدہ میں ایک بڑے جید شیعہ عالم حجۃ الاسلام محمد علی تسخیری رکن ھیں۔ یوں اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ اجماع امت کی قوی امید پیدا ھوئی ھے (قرارات و توصیات مجمع الفقه الاسلامی، جدہ، ص ٣٦٢۔ عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل صورتیں، ص ١٣۔

(25) ابوزھرہ، مضمون "اسلامی قانون اور اجتہاد" ماھنامہ چراغ راہ ایضاً ص ١٥١۔

(26) صدر الافاضل، سید مرتضیٰ حسین، مضمون "فقه جعفری کی اساس و ھیئت اور اجتہاد" سہ ماھی مھناج، لاھور، اجتہاد نمبر، ص ١١٢۔ کاظمی ثاقب اکبر، مقالہ بعنوان "فقه جعفری میں اجتماعی اجتہاد کا منہج"، مقالات اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، ادارہ تحقیقات اسلامی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، ص ١٠٠—١٠١۔

(27) ایضاً ص ١١٦۔ و شیخ محمد حسین، "جواباتِ استفسارات و اجتہاد، سہ منہاج ایضاً، ص ٢٦٠۔

اجماع شیعہ امامیہ کے نزدیک

(ا) وہی حجت ہے جو پیغمبر ﷺ یا امام کے زمانے میں ہوا ہو۔ اگر ہمارے زمانے میں کسی مسئلہ پر اجماع ہو جائے تو بعد والوں کیلئے حجت نہیں ہوگا۔

(ب) اجماع بحیثیت اتفاقِ آراء علما حجت نہیں۔ اس کی حجیت کاشفِ قولِ نبی ﷺ و امام کی بنیاد پر ہے (28)۔

پھر جب کتاب وسنت اور اجماع سے ان کو کوئی دلیل نہ ملے تو وہ اجتہاد کرتے ہیں عقل کی بنیاد پر۔ کیونکہ ان کے ہاں قیاس ماخذ قانون نہیں بلکہ عقل ہے (29)۔

فقہی مسائل کو حل کرنے اور حکم خدا و رسول معلوم کرنے کا چوتھا ذریعہ عقل ہے لیکن عقلِ سادہ کار، عقل ہوس پیشہ اور عقل عام وعوام کی بجائے عقلِ تربیت یافتہ، عقل پختہ کارِ علومِ قرآن و حدیث، وہ عقل جس کی تعریف خدا و رسول ﷺ نے کی ہے، جسے نزاکتوں کا احساس اور بندگی کا ادراکِ تام ہو، جو حسن وقبحِ اشیاء میں مسلک معصومین کو مانتی ہو اور جبر و اختیار میں راہِ حق پر چلتی ہو، جو کتاب وسنت کے زیرِ اثر رہ کر خود انہی دوسندوں سے کلیات واصول مانگ کر جزئیات کی تطبیق کرے (30)۔

محمد تقی الحکیم دلیل عقلی کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں:

"حکم عقلی یوصل به الی الحکم الشرعی وینتقل من العلم بالحکم الی العلم بالحکم الشرعی" (31)

اسی طرح ڈاکٹر رشدی کے الفاظ میں دلیل عقلی یہ ہے:

"والدلیل العقلی هو عبارة عن کل حکم للعقل یوجب القطع

(28) صدر الافاصل، سید مرتضیٰ حسین، ایضاً ص ۱۱٦۔ وشیخ محمد حسین، ایضاً۔

(29) صدر الافاضل، سید مرتضیٰ حسین، ایضاً۔ ابوزهره، ماهنامه چراغ راه ایضاً ص ۱۵۲۔

(30) صدر الافاضل ایضاً

(31) الحکیم، محمد تقی، الاصول العامة للفقه المقارن، ص ۲۸۰۔

"بالحکم الشرعی او کل حکم عقلی یتوصل بصحیح النظر فیه الی حکمٍ شرعی" (32)

شہید مرتضیٰ مطہری کے نزدیک

"اگر در موردی عقل یك حکم قطعی داشت، آن حکم به حکم این که قطعی ویقینی است حجت است" (33)

چنانچہ قرآن وسنت کی تائید کے بغیر عقل کی تنہا کوئی قدر و قیمت نہیں ہے اور نہ ہی اس کے بل بوتے پر کوئی قانون بنایا جا سکتا ہے۔ بنابریں "قرآن وسنت سے مقررہ طریقہ پر استنباط واستخراجِ احکام اجتہاد کہلائے گا" (34)۔

شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد کے دائرۂ کار کی تعیین کے بعد اجتہاد کی فی الجملہ تعریف درج ذیل ہے؛

"استفراغ الوسع فی تحصیل العلم او الظن بالحکم (35)

یعنی جامع الشرائط فقیہہ کا کسی حکم شرعی کا علم یا ظن حاصل کرنے کی خاطر اپنی انتہائی کوشش وکاوش کو بروئے کار لانا۔

یا بالفاظ دیگر

"بذل الطاقة فی تحصیل الوظائف الدینیة" (36)

یعنی کسی فقیہہ کا اپنا دینی وظیفہ معلوم کرنے میں اپنی ممکنہ طاقت وقوت کا صرف کرنا۔

الغرض فقہ جعفری کے ماہرین اور فقہا نے قرآن، سنت، اجماع اور عقل کو ادلۂ اجتہادی کے طور پر قبول کیا ہے۔ ان کے نزدیک؛

---

(32) ڈاکٹر رشدی، العقل عند الشیعة الامامیة، ص ٣٣٤۔

(33) مطهری، شهید مرتضیٰ، آشنائی باعلوم اسلامی، اصول فقه، فقه، ص ١٦۔

(34) شیخ محمد حسین، سهه ماهی منهاج ایضاً، ص ٢٦١۔

(35) ایضاً ص ٢٦٠۔

(36) ایضاً

''اجتہاد ایک ایسے گہرے غور و فکر اور عمل کا نام ہے جس کے ذریعے ان ادلہ کی کی مدد سے کوئی مجتہد حکم شرعی اخذ کرتا ہے۔ گویا عمل اجتہاد میں ان سب ادلہ سے استفادہ کیا جاتا ہے'' (37)۔

یوں شیعہ امامیہ کے نزدیک اجتہاد کی حیثیت شریعت میں کاشفیت کی ہے۔ اسے موضوعیت حاصل نہیں ہے (38)۔

(37) کاظمی، ثاقب اکبر، مقالات اجتماعی اجتهاد، ص ۱۰۲ ۔

(38) شیخ محمد حسین، سهه ماهی منهاج ، ص ۲٦۰ .

فصل سوم

حجیت اجتہاد

اجتہاد کی حجیت اور مشروعیت قرآن مجید، سنتِ رسول اکرم ﷺ، تعاملِ صحابہؓ اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ علامہ ابو بکر جصّاصؒ نے حجیتِ اجتہاد کے حوالے سے قرآن حکیم کی بائیس آیات سے استدلال کیا ہے۔ اسی طرح انتالیس احادیثِ مبارکہ سے اس کی مشروعیت ثابت کی ہے(1)۔ چنانچہ ذیل میں قرآن وسنت، تعامل صحابہؓ اور اجماع امت سے اس پر بحث کی جاتی ہے۔

(۱) قرآن حکیم سے اجتہاد کا ثبوت

جیسا کہ پہلے بیان ہوا قرآن حکیم کی متعدد آیات سے علماء نے اجتہاد کی مشروعیت پر استدلال کیا ہے۔ اس سلسلہ میں چند آیات اور ان سے استدلال درج ذیل ہے۔

(i) قرآن کریم کی بیسیوں آیات میں غور وفکر، تعقُّل وتدبیر اور تفقہ کی ترغیب دلائی گئی ہے بلکہ حکم دیا گیا ہے۔ اجتہاد بھی اسی غور وفکر اور علمی کاوش کا نام ہے۔ لہذا یہ تمام آیات اجتہاد کے جائز بلکہ ضروری ہونے کی دلیل ہیں۔ مثلاً ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

﴿فاعتبروا یا اولی الابصار﴾ (سورۃ الحشر:۲)

پس عبرت حاصل کرو اے دیدۂ بینا رکھنے والو

اس آیت کریمہ میں عبرت یعنی اعتبار کا حکم ہے اور اعتبار کی فقہی تعریف وتفسیر ہے:

"ردّ الشئ الی نظیرہ بان یحکم علیہ بحکمہ" (2)

کسی چیز کو اس کی نظیر (مثال) کی طرف لوٹانا تا کہ نظیر کا حکم اس چیز پر بھی جاری کیا جاسکے۔

---

(1) جصّاص، "الفُصول فی الاُصول" مکتبہ علمیہ لاہور، ۱۹۸۱ء ص ٦٤ تا ١٠٩، باب ٣

(2) روح المعانی ٢٨/٤٢ بذیل آیہ مذکورہ۔ "ابو بکر محمد بن احمد بن ابی سھیل السرخسی" اصول السرخسی، ٢/١٢٥، باب القیاس.

چنانچہ نئے پیش آنے والے مسائل میں قیاس واجتہاد کرنا بھی اعتبار کی ایک قسم ہے لہذا یہ واجب ہے(3)۔

(ii) ﴿والذين جاهدو افينا لنهدينهم سُبُلَنَا﴾ (سورۃ العنکبوت:٦٩)

اور جو لوگ ہماری خاطر جدو جہد کریں گے انہیں ہم اپنے راستے دکھائیں گے۔

اوپر بیان کی گئی آیہ کریمہ میں اعتبار کے حوالے سے جو کوشش خالصتاً للہ کی جائے گی اُس میں راہِ صواب دکھانے اور سجھانے پر اللہ کا وعدہ اس آیت سے عیاں ہے۔ مفسرین نے اس آیۃ کریمہ سے جواز اجتہاد ثابت کیا ہے۔

(iii) ﴿واذا جآء هم امرٌ مِنْ الامنِ أو الخوف اذا عوابه، ولو رُدّوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لَعَلِمَهْ. الذين ليستنبطونه منهم﴾ (سورۃ النساء:٨٣)

اور جب ان کے پاس امن یا خوف کی کوئی خبر پہنچتی ہے تو وہ اسے پھیلا دیتے ہیں حالانکہ اگر یہ اسے رسول ﷺ اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچائیں جو ان کے درمیان اس بات کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ اس سے صحیح نتیجہ اخذ کرسکیں یعنی استنباط کرنے والے اس کی تحقیق کر لیتے۔

اس آیت میں استنباط کرنے والوں کی تعریف کی گئی ہے۔ استنباط کا معنی ہے ''چیز کو اس کے اصل ماخذ سے نکالنا''(4)۔ مثلاً کنویں سے پانی نکالنا اور دھات کو کان سے نکالنا۔ اب چونکہ اجتہاد و استنباط کا دائرہ کار قریب قریب ہے اور اسی کا اس آیت میں حکم ہے۔ دوسرے اولی الامر کے مفہوم میں امراء اور فقہا دونوں شامل ہیں۔

(iv) ﴿يا ايها الذين اٰمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تومنون بالله واليوم الاٰخر ذالك خيرٌ واحسن تاويلًا﴾ (سورۃ النساء:٥٩)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو اطاعت کرو اللہ اور رسول کی اور ان لوگوں کی جو تم میں سے

---

(3) ابوبكر جصاص، احكام القرآن للجصاص، ٣/٤٢٩ .

(4) روح المعانى ٥/٩٥۔ تفسير ابن كثير، مكتبه اسلاميه ، لاهور، ١/٦٦٠ .

صاحبِ امر ہوں۔ پھر اگر تمہارے درمیان کسی معاملہ میں نزاع ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف پھیر دو۔ اگر تم واقعی اللہ اور روزِ آخر پر ایمان رکھتے ہو۔ یہی ایک صحیح طریق کار ہے اور انجام کے اعتبار سے بھی بہتر ہے۔

علامہ آلوسی کے نزدیک اس آیت میں چاروں دلائل شرعیہ کا ذکر آ گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی اطاعت سے کتاب اللہ پر عمل کرنا مراد ہے اور رسول اللہ ﷺ کی اطاعت کرنے سے مراد سنت پر عمل ہے جبکہ کتاب وسنت کے حوالے کرنے کا معنی یہ ہے کہ قرآن وسنت میں تصریح نہ ملنے کی وجہ سے جس بات میں اختلاف ہو رہا ہو اس کا حکم کتاب وسنت کے اصول اور علت کی بنیاد پر معلوم کرو۔ اس کو قیاس کہتے ہیں اور آیت کے لفظ "ان تنازعتم" سے معلوم ہوا کہ اختلاف نہ ہونے کی صورت میں جس بات پر اتفاق ہے اس پر عمل کیا جائے گا اور یہی اجماع ہے (5)۔ تو انہیں ادلۂ شرعیہ کی بنیاد پر ہی تو مسائل کے حل کی انتہائی کوشش اجتہاد کہلاتی ہے۔

(v) ﴿وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانُزِّل اليهم ولعلهم يتفكرون﴾ (النحل:۴۴)

اور ہم نے آپ ﷺ پر یہ ذکر (قرآن) اتارا ہے تا کہ آپ ﷺ جو چیز ان کی طرف بھیجی گئی ہے اسے صاف صاف بیان کر دیں اور تا کہ یہ خود بھی اس میں غور وفکر کریں۔

﴿لعلهم يتفكرون﴾ کا یہ معنی بیان کیا گیا ہے کہ اس چیز میں تفکر کرنا جس کے حکم سے متعلق کوئی صریح نص موجود نہ ہو (6)۔ اس میں ایسے تمام لوگوں کو غور وفکر کی دعوت دی گئی ہے جو اس کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ یہی وہ بات ہے جو تیسرے نمبر پر بیان کی گئی آیت کریمہ میں بیان ہوئی ہے۔ یعنی اخذ واستنباط یا اجتہاد میں انہیں کا غور وفکر معتبر ہو گا جو تحقیق وتدقیق کرنے والے ہوں اور جنہیں فقہی بصیرت حاصل ہو (7)۔

غور وفکر یہ ہے کہ احکامِ قرآنی کو ٹھیک ٹھیک سمجھیں، ان کی علل معلوم کریں اور اجتہاد کے

---

(5) روح المعانی، ٥/ ٦٧.

(6) اصول الجصاص ٢/ ٢١٢.

(7) امینی، محمد تقی، اجتہاد کا تاریخی پس منظر، قدیمی کتب خانہ، کراچی، ص ٢٤.

ذریعے غیر منصوص مسائل کے احکام نصوص سے معلوم و مستنبط کریں(8)۔

اجتہاد کیلئے دین میں فہم و بصیرت ایک لازمی ضرورت ہے اور یہ ایسی چیز ہے جو اس وقت تک پیدا نہیں ہوتی جب تک اس کیلئے با قاعدہ محنت اور کوشش کر کے اس کو حاصل نہ کیا جائے اس کیلئے تمام متعلقہ علوم میں مہارت تامہ حاصل کرنا بھی اللہ کا حکم ہے۔ چنانچہ ارشاد ہے'

﴿فلولا نفر من کل فرقةٍ منهم طائفةٌ لیتفقهوا فی الدین﴾ (التوبہ:۱۲۲)

پس کیوں ایسا نہ ہوا کہ اُن کی آبادی (مسلمانوں کی آبادی) کے ہر حصہ میں سے کچھ لوگ نکل کر آتے اور دین کی سمجھ پیدا کرتے (دین میں فہم و بصیرت حاصل کرتی)

(vi) ﴿ومن حیث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولّوا وجوهکم شطرَهٗ﴾ (البقرہ:۱۴۹)

اور جس جگہ سے بھی آپ کا گذر ہو اپنا رخ مسجد حرام ہی کی طرف پھیرا کرو اور جہاں بھی تم ہو اسی کی طرف منہ کر کے نماز پڑھو۔

مسجد حرام سے دوری کی صورت میں جبکہ وہ نظر کے سامنے نہ ہو اس کی طرف رخ اجتہاد یعنی ظن و تخمین ہی کی بنا پر ہوتا ہے۔ نماز جیسی اہم عبادت میں جب یہ حکم ہے تو زندگی و معاشرے کے دیگر مسائل میں بدرجہ اولی ہوگا(9)۔ اس آیت کی رو سے اجتہاد کے مفہوم اور دائرۂ کار میں وسعت پیدا ہوتی ہے۔

(vii) ﴿وعلی المولود لهٗ رزقهن وکسوتهن بالمعروف﴾ (البقرہ:۲۳۳)

اور بچے کے باپ کو معروف طریقے سے انہیں (ماؤں کو) کھانا، کپڑا دینا ہوگا۔

اس آیت میں لفظ معروف استعمال ہوا ہے جس کی قرآن و سنت میں کوئی معین مقدار مذکور نہیں ہے۔ ماؤں کو دورانِ رضاعت جو کچھ نان و نفقہ اور پہناوے کے طور پر دیا جائے گا اس کی مقدار مقامی رواج کے مطابق اجتہاد سے متعین کی جائے گی۔

(8) گوهر رحمٰن، "اجتهاد اور اوصافِ مجتهد" حرا پبلی کیشنز ، لاهور، ص ۱۳.

(9) امینی، اجتهاد کا تاریخی پس منظر، ص ۲۳ .

(viii) ﴿انا انزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما اراك الله﴾ (النساء:۱۰۵)

اے نبی ﷺ ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ آپ کی طرف نازل کی ہے تا کہ اللہ تعالیٰ کی ہدایت کے مطابق لوگوں کے درمیان آپ فیصلہ کریں۔

اللہ تعالیٰ نے نبی اکرم ﷺ کو جو ہدایت دکھائی ہے وہ عام ہے۔ اس میں قرآن کی نص سے حکم دینا اور قرآنی نصوص سے احکام کا استنباط کرنا دونوں شامل ہیں(10)۔

(ix) ﴿فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون﴾ (النحل:۴۳)

اگر تم نہیں جانتے تو اہل ذکر سے دریافت کرو۔

عوام جن کو احکام شرعیہ معلوم نہیں ہوتے ان کو اہل علم جو دلائل تفصیلیہ سے آگاہ ہوں سے پوچھنے اور عمل کرنے کا حکم ہے(11) انہیں تفصیلی دلائل کو جاننے والے کو مجتہد کہا جاتا ہے(12)۔

(x) اجتہاد کیلئے جہاں دین میں فہم اور بصیرت ضروری ہے وہاں دنیوی مصلحت شناسی اور معاملہ فہمی کی مزید صلاحیت بھی درکار ہے۔ چنانچہ قرآن میں حضرت داؤدؑ وسلمانؑ کا مقدمے کے فیصلے کے سلسلہ میں اس کا ثبوت ہے۔ ارشاد ہے

﴿وَدَاوٗد وسليمٰن اذ يحكُمٰن فى الحرث اِذْ نَفَشَتْ فيه غنم القوم وكنّا لحكمهم شاهدين o فَفَهّمنا سليمٰنَ ؏ وكُلّاً اٰتينا حكماً علماً﴾

(سورۃ الانبیاء:۷۸،۷۹)

اور جب داؤد وسلیمان دونوں ایک کھیت کے مقدمے میں فیصلہ کر رہے تھے جس میں رات کے وقت دوسرے لوگوں کی بکریاں پھیل گئی تھیں، اور ہم ان کی عدالت خود دیکھ رہے تھے۔ اُس وقت ہم نے صحیح فیصلہ سلیمانؑ کو سمجھا دیا، حالانکہ حکم اور علم ہم نے دونوں ہی کو عطا کیا تھا۔

---

(10) آمدى، الاحكام فى اصول الاحكام، ٤/٣٩٩ .

(11) تفسير قرطبى بذيل آيت مذكوره ١١/٢٧٢۔ معارف القرآن، ٢/٣٣٢، تفهيم القرآن ٢/٥٤٣ .

(12) بريلوى، احمد رضا خان، فتاوىٰ رضويه، ١/٢٨٣ .

علم و فضل میں بحیثیت پیغمبر حضرت داؤد و سلیمانؑ برابر تھے لیکن معاملہ فہمی و مصلحت شناسی کا وصف حضرت سلیمانؑ میں زیادہ تھا۔ اسی بنا پر اس آیت میں ان کی خاص فہم کا ذکر ہے۔ واقعہ اس طرح ہے کہ ایک مرتبہ حضرت داؤد علیہ اسلام کے پاس یہ مقدمہ پیش ہوا کہ رات کے وقت ایک شخص کی بکریوں نے دوسرے کی کھیتی کا نقصان کر ڈالا۔ حضرت داؤدؑ نے بکریوں کی قیمت اور کھیتی کے نقصان کا موازنہ کر کے یہ فیصلہ دیا کہ بکریاں کھیت والے کو دے دی جائیں حضرت سلیمانؑ نے جب یہ فیصلہ سنا تو فرمایا کہ میرے نزدیک بکریاں کھیت والے کو دے دی جائیں اور وہ ان سے دودھ، اون وغیرہ کا فائدہ اٹھاتا رہے اور کھیت بکری والے کے سپرد کر دیا جائے، یہاں تک کہ وہ اس کی آبپاشی اور دیکھ بھال وغیرہ کر کے پہلے جیسی حالت پر لے آئے۔ پھر ہر ایک کو اس کا مال واپس کر دیا جائے۔ اس فیصلہ میں چونکہ دونوں کا فائدہ تھا اور نقصان کی تلافی کی شکل بھی تھی اس لئے حضرت داؤد نے اس کو پسند کر کے اپنے فیصلہ سے رجوع کر لیا(13)۔

(۲) سنتِ نبوی ﷺ سے اجتہاد کا ثبوت

سنتِ نبوی ﷺ سے اجتہاد کے ثبوت کے کئی پہلو ہیں جن کو درجِ ذیل حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے

(ا) حضور ﷺ کا خود عملی طور پر اجتہاد کرنا

(ب) صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کا حکم اور ان کی تربیت

(ج) اجتہاد کرنے پر اجر کی خوشخبریاں

(د) صحابہؓ کے اجتہادات کی توثیق

(ا) حضور ﷺ کا خود عملی طور پر اجتہاد کرنا

اجتہاد قرآن و حدیث کے بعد اسلامی قانون کا سرچشمہ ہے۔ نمو پذیر زندگی اور ترقی پذیر معاشرے کی رہنمائی کا واحد ذریعہ ہے اور ہدایتِ الٰہی کی تکمیل کا اہم باب ہے۔ اس بنا پر رسول اللہ ﷺ نے خود بنفس نفیس اس کا دروازہ کھولا اور بے شمار مواقع پر اجتہاد عملی طور پر کر کے اس کے نشیب و فراز سے واقف کر دیا تا کہ بعد کے لوگوں کیلئے دوسری باتوں کی طرح اس میں بھی آپ ﷺ کی زندگی نمونہ ثابت ہو۔

---

(13) ابن عربی، احکام القرآن، ج۳، بذیل آیة مذکورہ .

متقدمین کی کتب میں اس مسئلہ پر بہر حال بحثیں موجود ہیں کہ نزول وحی کے زمانہ میں اجتہاد کی کیا ضرورت تھی؟ یا رسول اللہ ﷺ مامور بالاجتہاد تھے بھی یا نہیں؟ اور اگر مامور بالاجتہاد تھے تو آپ سطحِ نبوت سے اجتہاد کرتے تھے یا سطحِ اجتہاد سے؟ چنانچہ اصولیین کا ایک گروہ یہ رائے رکھتا ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے دینی امور میں صرف وحی کے ذریعے حکم دیئے کیونکہ قرآنِ مجید میں ہے کہ آپ ﷺ اپنی خواہشِ نفس سے کوئی بات نہیں کہتے۔

"وما ینطق عن الهویٰ اِنْ هو الا وحیٌ یوحیٰ" (سورۃ النجم:۳،۴)

اس کا جواب یہ ہے کہ

(i) رسول اللہ ﷺ کی سطحِ نبوت و سطحِ اجتہاد میں حدِ فاصل قائم کرنا نہایت دشوار ہے۔ اگر بالفرض قائم ہو بھی جائے تو نتیجہ کے لحاظ سے کوئی فرق نہ ہوگا۔ عملی لحاظ سے دونوں سطحوں کے اجتہاد کا یکساں حکم ہوگا (14)

(ii) دوسرے وحی الٰہی سے آپ ﷺ کا تعلق قائم ہونے اور مندرجہ بالا آیت کی روشنی میں براہِ راست اس سے رہنمائی حاصل کرتے رہنے کی وجہ سے آپ ﷺ کے اجتہاد میں خطا و غلطی کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ بلکہ دین و شریعت کے متعلق جو کچھ آپ ﷺ نے اجتہاد کے ذریعہ فرمایا وہ بھی مندرجہ ذیل آیت کے عموم میں داخل ہے۔

﴿وما اٰتکم الرسول فخذوه وما نهکم عنه فانتهوا﴾ (سورۃ الحشر:۷)

جو کچھ رسول تمہیں دے وہ لے لو اور جس چیز سے وہ تم کو روک دے اس سے رک جاؤ

(iii) اسی طرح فقہا کے نزدیک یہ جائز ہے کہ کسی سنت کی بنیاد وحی ہو اور بعض الہام کے طریقہ پر ہو اور آپ پر القا کی گئی ہو۔ چنانچہ حضرت حذیفہ سے روایت ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا'

هذا رسول رب العالمين جبريل عليه السلام نفث فی روعی انه لا تموت نفس حتی تستكمل دزقها .... (15)

(14) امینی، محمد تقی، اجتهاد کا تاریخی پس منظر، ص ۳۲ .

(15) الترغیب والترهیب ۲/ ۳۴۱ .

رب العالمین کے قاصد جبریل علیہ اسلام نے میرے دل میں یہ بات القا کی
کہ بے شک کسی جان کو اس وقت تک ہرگز موت نہیں آئے گی جب تک وہ اپنا
رزق پورا نہ کر لے.....

(iv) جن امور کے بارے میں وحی نازل نہ ہوتی ان کے بارے میں آپ ﷺ اجتہاد فرماتے تھے۔ حضرت ام سلمہؓ روایت کرتی ہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا'

"انی انما اقضی بینکم برای فیما لم ینزل عليّ فيه" (16)

میں ایسے معاملہ میں جس میں مجھ پر کچھ نازل نہیں ہوا اپنی رائے سے فیصلہ کروں گا۔
شمس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں'

انه عليه السلام فيما كان يبتلى به من الحوادث التى ليس فيها وحى منزل كان ينتظر الوحى الى ان تمضى مدة الانتظار ثم كان يعمل بالرأى والاجتهاد ويبين الحكم به فاذا اقر عليه كان ذالك حجة قاطعة للحكم (17)۔

جب رسول اللہ ﷺ کو کوئی ابتلا پیش آتا (کوئی نیا مسئلہ) جس میں وحی نازل نہ ہوتی تو آپ ﷺ وحی کا انتظار فرماتے۔ جب وحی کے انتظار کی مدت ختم ہو جاتی تو آپ رائے اور اجتہاد سے کام لے کر اس مسئلے کا حکم فرماتے۔ پھر اگر اس کے خلاف وحی نہ آتی تو یہ اس حکم کو برقرار رکھنے کی قطعی دلیل ہوتی۔

علامہ شعبی فرماتے ہیں کہ نبی اکرم ﷺ کسی قضیہ کے بارے میں فیصلہ فرماتے اس کے بعد اگر قرآن مجید کا حکم نازل ہوتا تو آپ ﷺ اس کے مطابق فیصلہ فرماتے (18)۔

---

(16) سنن ابو داؤد، كتاب القضاء، باب فى قضاء القاضى اذا اخطاء، حديث نمبر ٣١١٢ .

(17) ابو بكر محمد بن احمد بن ابى سهيل السرخسى، "اصول السرخسى، ٢/٩١، فصل فى بيان طريقه رسول الله فى اظهار الشرع

(18) آمدى، الاحكام فى اصول الاحكام، ٣٩٩/٤.

حضور ﷺ کے اجتہاد کے بارے میں علامہ جصاص بھی درجِ بالا رائے کو صحیح قرار دیتے ہیں(19)۔

اجتہادِ نبوی ﷺ اور دیگر مجتہدین کے اجتہاد میں فرق:

نبوی ﷺ اجتہاد اور دیگر مجتہدین کے اجتہاد میں فرق ہے۔ نبی اکرم ﷺ کا اجتہاد وحی کے مشابہ ہے۔ آپ ﷺ کے اجتہاد کو الٰہی تائید حاصل ہوتی۔ اس میں خطاء کا احتمال نہیں ہوتا جبکہ آپ ﷺ کے علاوہ کسی بھی مجتہد کا اجتہاد ان خصوصیات کا حامل نہیں ہوتا۔ اسی بنا پر حضرت عمرؓ نے فرمایا'

"ایها الناس ان الرأی انما کان من رسول الله ﷺ مصیباً لان الله کان یریه وانما هو منا الظن والتکلف" (20)

اے لوگو! رسول اللہ ﷺ کی رائے صائب و درست ہوتی تھی کہ اللہ آپ کو دکھاتا تھا اور ہماری رائے ظن اور تکلیف ہے۔

اجتہادِ نبوی ﷺ کی مثالیں:

حضور نبی کریم ﷺ کے اجتہاد کی ہیئت وخصوصیت کی بحث کے بعد آپ ﷺ کے اجتہادات کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

(i) ایک مرتبہ حضرت خولہ بنتِ ثعلبہ نے ''ظہار'' کے بارے میں آپ ﷺ سے سوال کیا تو آپ ﷺ نے جواب میں ارشاد فرمایا'

"ما اراك الاقد حرمت علیه" (21)

میری رائے ہے کہ تم اس پر حرام کردی گئی ہو۔

حضور ﷺ کی یہ رائے عرب کے مروجہ قانون کے مطابق تھی کہ اس میں ''ظہار'' کے بعد ہمیشہ کے لیے حرمت ثابت ہوتی تھی لیکن اس قانون میں اصلاح و اضافہ کی ضرورت تھی چنانچہ قرآنِ حکیم کی سورۃ المجادلہ کی آیات نازل ہوئیں اور آپ ﷺ کے اس اجتہاد یا رائے جو عرف و رواجِ

---

(19) اصول الجصاص، ۲/۹۳.

(20) ابو داؤد۔ کتاب الاقضیة باب فی قضاء القاضی اذا اخطأ.

(21) پانی پتی، قاضی ثناء اللہ، تفسیر مظہری، بذیل سورۃ مجادلہ آیت نمبر ۱ تا ٤.

عرب کے مطابق تھی تصحیح کردی گئی کہ کسی شخص کے بیوی کو ماں مشابہ قرار دینے سے وہ اس پر ہمیشہ کیلئے نہیں بلکہ صرف اس وقت تک حرام ہے جب تک کفارہ نہ دے اور کفارہ دو مہینے کے لگاتار روزے رکھنا یا طاقت نہ ہونے کی صورت میں ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے (22)۔

(ii) نبی کریم ﷺ نے قربانی کے گوشت کو پہلے گھروں میں تین دن سے زیادہ ذخیرہ کرنے سے منع فرمایا تھا، پھر فرمایا۔ مگر بعد میں اس کو ذخیرہ کرنے کی اجازت دے دی۔ ارشاد ہے'

"انما نہیتکم من اجل الرّفة التی دفت فکلوا واخروا وتصدقوا (23)

میں نے تم کو منع کیا تھا ان محتاجوں کی وجہ سے جو اس وقت آ گئے تھے۔ اب کھاؤ اور رکھ چھوڑو اور صدقہ دو۔

مندرجہ بالا حدیث سے معلوم ہوا کہ آپ ﷺ عام دستور سے ہٹ کر ضرورت کیلئے ایک حکم میں تحدید فرمائی اپنی رائے سے اور جب یہ ضرورت جاتی رہی تو پھر دوبارہ پہلا دستور (حکم) بحال کر دیا۔

(iii) آپ ﷺ نے غیر منصوص احکام کو منصوص احکام پر قیاس کر کے مسائل کا حل اخذ کرنے کی مثال بھی قائم فرمائی۔ چنانچہ حضرت عمرؓ فرماتے ہیں کہ انہوں نے روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لے لیا۔ وہ حضور اکرم ﷺ کے پاس حاضر ہوئے اور عرض کی یا رسول اللہ ﷺ آج میں نے بڑی غلطی کی ہے۔ میں نے روزے کی حالت میں بیوی کا بوسہ لیا ہے تو آپ ﷺ نے ارشاد فرمایا'

"ارایت لو مضمضت من الماء وانت صائم"

اگر تم روزے کی حالت میں ہو اور پانی سے کلی کرو تو تمہارا کیا خیال ہے؟

حضرت عمرؓ نے عرض کی: کوئی مضائقہ نہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: تو یہ بھی اسی طرح ہے (24)۔

(iv) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ ایک عورت نے حج کی نذر کی، پھر وہ مر گئی۔

---

(22) سورة المجادلة آيات ۱ تا ٤ .

(23) بخاری کتاب الاضاحی، حدیث نمبر ٥١٤٤، مسلم، کتاب الاضاحی، حدیث نمبر ٣٦٤٢۔
یہ حدیث صحاح ستہ کے علاوہ موطا، دارمی اور مسند احمد میں بھی نقل کی گئی ہے۔

(24) سنن ابو داؤد، کتاب الصیام، باب القبلة للصائم، حدیث نمبر ٢٠٣٤ .

متوفیہ کا بھائی رسول اکرم ﷺ کے پاس حاضر ہوا اور آپ ﷺ سے اس بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ نے فرمایا:

"ارایت لو کان علی اختك دین اکنت قاضیه"

اگر تیری بہن پر قرض ہوتا تو کیا تو اسے ادا کرتا؟

وہ شخص بولا ہاں، آپ ﷺ نے فرمایا

"فاقضوا الله فهو احق بالوفاء (25)

تو اللہ کا قرض ادا کرو اس کا ادا کرنا زیادہ ضروری ہے۔

اس حدیث میں حج کی نذر کو قرض پر قیاس کرنا سکھایا گیا ہے اور نظیر سے کام لینے کی تربیت دی گئی۔

(ب) صحابہ کرامؓ کو اجتہاد کا حکم اور ان کی تربیت

نبی اکرم ﷺ نے خاص مواقع پر خاص صحابہ کرامؓ کو کسی امر کا فیصلہ کرنے کا حکم اور اجتہاد کرنے کی اجازت دی اور یوں عملی طور پر ان کی تربیت کا اہتمام فرمایا۔ مثالیں درج ذیل ہیں:

(i) حضرت عمرو بن العاصؓ فرماتے ہیں کہ دو آدمی رسول اکرم ﷺ کے پاس اپنا جھگڑا لے کر آئے۔ آپ ﷺ نے مجھے حکم دیا کہ میں ان دونوں کے درمیان فیصلہ کروں۔

"عن عمرو بن العاص قال جاء رسول الله ﷺ خصمان يختصمان فقال لعمرو اقض بينهما يا عمرو" (26)

(ii) نبی اکرم ﷺ نے حضرت سعد بن معاذؓ کو حکم دیا کہ وہ قبیلہ بنو قریظہ کے یہودیوں کے بارے میں فیصلہ کریں (27)۔

---

(25) سنن النسائی، کتاب الحج، باب الحج عن المیت الذی نذر ان یحج، حدیث نمبر ۲۵۸۵ ۔ صحیح البخاری، کتاب الحج ، حدیث نمبر ۱۷۲۰، ۶۲۰۵، ۶۷۷۱، مسند احمد، حدیث نمبر ۲۰۳۳۔

(26) مسند احمد، کتاب مسند الشامیین، باب بقیه حدیث عمرو بن العاصؓ، حدیث نمبر ۱۷۱۵۷۔
اصول الجصاص ۲/۳۷۵۔ البحر المحیط ۸/۲۶۰ .

(27) صحیح البخاری، کتاب المغازی، باب مرجع النبی ﷺ من الاحزاب ومخرجه الی بنی قریظه، حدیث نمبر ۳۸۱۲، ۳۷۱۳ .

(iii) ایک مرتبہ آپ ﷺ نے حضرت عقبہ بن عامرؓ کو بھی فیصلہ کرنے کا حکم دیا(28)۔

(iv) نبی اکرم ﷺ نے حضرۃ عبداللہ بن مسعودؓ کو فرمایا'

"اقضِ بالکتاب والسنة اذا وجدتهما، فاذا لم تجد الحکم فيها اجتهد رايك"(29)

تم کتاب وسنت کے مطابق فیصلہ کرو، اگر ان دونوں میں حکم نہ پاؤ تو اپنی رائے سے اجتہاد کرو۔

(v) حضرت معاذ بن جبلؓ کو جب یمن بھیجا گیا تو اس موقع پر اس حوالے سے حضور ﷺ کے سوال و جواب میں اجتہاد کی بات پر حضور ﷺ کا خوش ہونا بہر حال اس سلسلہ میں بڑا اہم ہے۔ حدیث کے الفاظ ہیں'

"ان رسول الله ﷺ لما اراد ان يبعث معاذاً الى اليمن قال كيف تقضى اذا عرض لك القضاء قال اقضى بكتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله قال فبسنة رسول الله قال فان لم تجد فى سنة رسول الله ولا فى كتاب الله قال أَجْتَهِدُ برأي ولا آلو۔ فضرب رسول الله ﷺ صدره وقال الحمد الله الذى وفق رسولَ رسول الله لما يرضى رسول الله" (30)

جب رسول اللہ ﷺ نے معاذ بن جبلؓ کو یمن میں قاضی بنا کر بھیجنے کا ارادہ فرمایا تو پوچھا کہ معاذ جب تمہارے پاس کوئی قضیہ لایا جائے گا تو اس کا فیصلہ کیسے کرو گے۔ انہوں نے جواب دیا کتاب اللہ کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے پوچھا کہ اگر کتاب

(28) اصول الجصاص ۲/۳۷۵۔ البحر المحيط ۸/۲۶۰ .

(29) آمدی، الاحكام فى اصول الاحكام، ۳/۲۹٤ .

(30) سنن ابو داؤد، كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأى فى القضاء، حديث نمبر ۳۱۱۹ ترمذى، كتاب الاحكام عن رسول الله، باب ماجاء فى القاضى كيف يقضى، حديث نمبر ۱۲٤۹ . مسند احمد، كتاب مسند الانصار، باب حديث معاذ بن جبل حديث نمبر ۲۱۰۰۰، ۲۱۰۸٤۔ دارمى، المقدمه، باب الفتياء وما فيه من الشده، حديث نمبر ۱٦۸ .

اللہ میں اس کا حکم نہیں پاؤ گے تو کیا کرو گے، عرض کی کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ میں بھی حکم نہ پاؤ تو پھر کیسے فیصلہ کرو گے، تو انہوں نے عرض کیا کہ پھر میں اپنی رائے سے اجتہاد کروں گا اور کوئی کسر نہیں چھوڑوں گا۔ تو حضور ﷺ نے ان کا سینہ تھپتھپایا اور فرمایا الحمد اللہ اُس اللہ کی تعریف جس نے رسول اللہ ﷺ کے قاصد کو اس بات کی توفیق دی جس سے اللہ کا رسول راضی ہو۔

ابن حزمؒ اور کچھ دیگر علماء نے جو قیاس کو نہیں مانتے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے کیونکہ حضرت معاذؓ سے نقل کرنے والے شاگرد مجہول الاسم ہیں۔ ترمذی نے بھی اس کی سند کو غیر متصل قرار دیا ہے۔ تاہم خطیب بغدادیؒ، امام جصاصؒ اور ابن القیمؒ اور دیگر فقہا نے لکھا ہے کہ یہ حدیث اتنی مشہور ہے کہ سلف صالحین اور امت کے آئمہ اجتہاد نے ہر دور میں اس سے استدلال کیا ہے، تو تلقی بالقبول کی وجہ سے باوجود ضعفِ سند کے قابل قبول ہے (31)۔

(ج) اجتہاد کرنے پر اجر کی خوشخبریاں

آپ ﷺ نے اجتہاد کرنے پر صحابہ کرامؓ کو صواب و خطا دونوں صورتوں میں اجر کی خوشخبری دی۔ اس سلسلہ میں وارد احادیث درج ذیل ہیں:

(i) حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا'

"اذا حكم الحاكم فاجتهد ثم اصاب فله اجران واذا حكم فاجتهد ثم اخطاء فله اجر" (32)

---

(31) عون المعبود شرح ابو داؤد و تعليقات ابن القيم، البرنامنج الحديث الشريف، ابو داؤد ذيل حديث نمبر ٣١١٩۔ خطيب بغدادى، الفقيه والمتفقه، ٤/١٨٨۔ الفصول از جصاص ص ٧٦، باب ٣۔ ابن عربى، احكام القرآن ، بذيل ...

(32) صحيح البخارى، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب اجر الحاكم اذا اجتهد فاصاب ادا خطأ، حديث نمبر ٦٨٠٥۔ صحيح مسلم، حديث نمبر ٣٢٤٠، ترمذى ، حديث نمبر ١٢٤٨، ابو داؤد حديث نمبر ٣١٠٣۔

جب حاکم اجتہاد کر کے فیصلہ دے تو پھر صحیح فیصلہ دے تو اس کیلئے دو اجر ہیں اور
جو اجتہاد کر کے فیصلہ دے اور غلطی کرے تو اس کیلئے ایک اجر ہے
یہ حدیث صحاح ستہ کے علاوہ مسند امام احمد میں بھی نقل کی گئی ہے۔

(ii) حضور ﷺ نے دولڑنے والوں کے فیصلے کیلئے حضرت عمرو بن العاص کو حکم دیا تو انہوں نے عرض کی'

"انت اولی بذالك منی یا رسول اللّٰه قال وان كان قال فاذا قضيتُ بينهما فمالی قال إن انت قضيت بينهما فاصبت القضاء فلك عشر حسناتٍ وان انت اجتهدت فاخطأت فلك حسنة" (33)۔

(iii) إنّ خَصْمَيَن اِخْتَصَما الى عمرو بن العاص فقضى بينهما فسخط المقضيُّ عليه فاتى رسول اللّٰه ﷺ فاخبرهُ فقال رسول اللّٰه ﷺ اذا قضى القاضى فاجتهد فاصاب فله عشرة اجور واذا اجتهد فاخطاء كان له اجر او اجران" (34)۔

(د) صحابہؓ کے اجتہادات کی توثیق

اسی طرح نبی اکرم ﷺ نے مختلف مواقع پر صحابہ کرامؓ کی طرف سے کیے جانے والے اجتہادات کی توثیق کی۔ اس بنیاد پر دو مختلف آراء کے مطابق عمل کرنے والوں کے عمل پر سکوت اختیار کیا یعنی دونوں کو درست کارقرار دیا

(i) نبی اکرم ﷺ کی تربیت اور ترغیب کی بنیاد پر صحابہؓ مختلف مواقع پر عہد رسالت ہی میں اجتہاد سے کام لیتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرو بن العاصؓ کو غزوہ ذات السلاسل کے دوران غسل کی حاجت پیش آگئی۔ وہ ڈرے کہ اگر انہوں نے ٹھنڈے پانی سے غسل کیا تو مر جائیں گے۔ انہوں نے تیمّم کیا اور ساتھیوں کو صبح کی نماز پڑھادی۔ بعد میں لوگوں نے نبی اکرم ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے پوچھا'

---

(33) مسند احمد، مسند الشاميين، بقيه حديث عمرو بن العاص عن النبىؐ، حديث نمبر ١٧١٥٧ .

(34) صحيح مسلم، كتاب الاقضيه، باب اجر الحاكم ۔ مسند احمد، كتاب مسند المكثرين من الصحابه، باب مسند عبد اللّٰه بن عمرو بن العاص، حديث نمبر ٦٤٦٦

﴿یا عمرو صلیت باصحابك وانت جنب فاخبرتہ بالذی منعنی من الاغتسال وقلت انی سمعت اللہ یقول ولا تقتلوا انفسكم ان اللہ كان بكم رحیما﴾ (النساء:۲۹) فضحك رسول اللہ ﷺ ولم یقل شیئا (35)۔

اے عمرو تم نے اپنے ساتھیوں کو جنابت کی حالت میں نماز پڑھائی تو میں نے غسل نہ کرنے کا سبب بیان کیا اور کہا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ حکم میں نے سن رکھا تھا کہ اپنے آپ کو ہلاک مت کرو بے شک اللہ تم پر مہربان ہے۔ یہ سن کر آپ ﷺ مسکرا دیئے اور کچھ نہ فرمایا۔

(ii) حضرت ابوعبیدہ بن الجراح نے ایک مرتبہ ساحل سمندر پر پڑی مردار مچھلی کا گوشت کھانے کا فتوی دیا۔ پورے لشکر نے اس مچھلی کا گوشت کھایا

فلما قدمنا المدینة ذكرنا ذالك للنبی ﷺ فقال كلو رزقاً اخرجه اللہ اطعمونا ان كان معكم فاتاه بعضهم فاكله" (36)

مدینہ پہنچنے کے بعد نبی اکرم ﷺ سے اس کا ذکر کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا یہ اللہ کا بھیجا ہوا رزق ہے، کھاؤ۔ اگر تمہارے پاس ہو تو ہمیں بھی کھلاؤ۔ کسی نے آپ ﷺ کو لا کر دیا تو آپ ﷺ نے بھی کھایا۔

(iii) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے روایت ہے کہ نبی اکرم ﷺ نے غزوۂ خندق کے موقع پر فرمایا' ''بنو قریظہ کی آبادی میں پہنچنے سے پہلے کوئی عصر کی نماز نہ پڑھے''۔ راستے میں جب عصر کا وقت ہوا تو بعض صحابہ کرام نے کہا ہم تو دیار بنی قریظہ پہنچ کر ہی نماز پڑھیں گے اور بعض نے کہا کہ مراد یہ نہیں تھی کہ پہنچنے سے پہلے نماز ہی نہ پڑھیں۔ مراد یہ تھی کہ بنی قریظہ جلد از جلد پہنچنا ہے۔ اس لئے ہم نماز پڑھتے ہیں۔ جب نبی ﷺ کے سامنے یہ واقعہ ذکر کیا گیا تو آپ ﷺ نے فریقین میں سے کسی کو بھی برا نہیں کہا(37)۔

---

(35) سنن ابو داؤد، كتاب الطهارة، باب اذا خاف الجنب البرد یتیمم، حدیث نمبر ۲۸۳ .

(36) صحیح البخاری، كتاب المغازی، باب غزوة سیف البحر، حدیث نمبر ٤٠١٤

(37) صحیح البخاری، باب المغازی والخوف

(iv) ابو سعید خدریؓ سے روایت ہے کہ دو آدمی سفر کیلئے نکلے۔ نماز کا وقت ہو گیا لیکن کسی کے پاس پانی نہیں تھا۔ چنانچہ دونوں نے تیمّم کیا اور نماز پڑھ لی۔ پھر نماز کا وقت ختم ہونے سے پہلے انہیں پانی مل گیا۔ چنانچہ ایک نے وضو کیا اور نماز کا اعادہ کر لیا جب کہ دوسرے نے اعادہ نہیں کیا۔ پھر جب دونوں آپ ﷺ کی خدمت میں حاضر ہوئے اور یہ واقعہ بیان کیا تو آپ ﷺ نے اس شخص کو جس نے نماز کا اعادہ نہیں کیا تھا فرمایا تم نے سنت کے مطابق عمل کیا (یعنی شریعت کے مطابق عمل کیا) اور تمہاری نماز ہو گئی اور دوسرے سے فرمایا کہ تمہیں دوہرا ثواب ملے گا(38)۔

مندرجہ بالا سطور میں سنتِ نبوی ﷺ سے اجتہاد کے ثبوت کیلئے محض چند مثالوں پر اکتفا کیا گیا ورنہ آپ کی حیاتِ مبارکہ ایسی مثالوں سے بھری پڑی ہے جن پر اجتہاد کی پوری عمارت استوار کی گئی ہے اور اس کے تمام ذیلی شعبہ جات کیلئے روشنی وہیں سے ملتی ہے۔ گذشتہ سطور کی بحث پر غور کرنے سے مندرجہ ذیل نکات واضح ہوتے ہیں:

۱- عہدِ نبوی ﷺ میں اجتہاد براہِ راست وحی کی زیرِ نگرانی اور حدیث کی تینوں شکلوں یعنی عملی، قولی اور تقریری صورت میں کارفرما تھا۔

۲- اجتہادِ نبوی ﷺ کو تین شکلوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے یعنی اجتہادِ توضیحی، اجتہادِ استنباطی اور اجتہادِ استصلاحی(39)۔

۳- عہدِ نبوی ﷺ میں وحی الٰہی کے ہر وقت امکان کے باوجود صحابہؓ کو اجتہاد کی اجازت انسانی مصالح کی حفاظت کیوجہ سے تھی۔ اگر ہر جگہ وحی کی طرف رجوع کا حکم ہوتا تو کئی ناگزیر اور ضرورت کے حالات میں انسانی مصالح کا حرج ہوتا جو مقاصدِ شریعہ سے متصادم ہے۔

(۳) تعاملِ صحابہؓ سے اجتہاد کا ثبوت

رسولِ اکرم ﷺ کی حیاتِ مبارکہ میں چونکہ قانون کا تمام تر تعلق آپ ﷺ کی ذاتِ گرامی سے وابستہ تھا اس لیے اجتہاد کی ذمہ داری بھی اصلاً آپ ﷺ ہی کے سپرد تھی اور آپ ﷺ نبوت

(38) سنن ابو داؤد، سنن نسائی

(39) امینی، محمد تقی، اجتہاد کا تاریخی پس منظر، ص ۴۰۔

کے ایک شعبہ کی حیثیت سے اس سے عہدہ برآ ہوتے رہے۔ جب آپ ﷺ اس دنیا سے تشریف لے گئے تو دین مکمل ہو گیا اور اجتہاد کے ذریعہ ترقی پذیر معاشرہ اور نمو پذیر زندگی کی رہنمائی کیلئے راستہ ہموار ہو گیا اور صحابہ کرامؓ کی ایک ایسی جماعت تیار ہو گئی جو قانون کے اتار چڑھاؤ اور نوک پلک سے بخوبی واقف تھی اور آپ ﷺ کے بعد تمدنی ضرورت کے پیشِ نظر اجتہاد کے ذریعہ قانون کو ترقی دینے اور مستنبط کرنے کی ہر صلاحیت سے بہرہ ور تھی۔ صحابہ کرامؓ میں جو ذہین و فہیم اور قانون کا ذوق رکھنے والے تھے انہوں نے عرصہ تک نبوی ﷺ تعلیم اور فیضِ صحبت سے قانون کی حکمت، اس کے مقاصد اور طریقِ نفاذ سے واقفیت حاصل کر لی تھی۔ ان حضرات نے قانون کے موقع و محل کو دیکھا تھا، اس کے بنیادی اصول اور کلی پالیسی کو سمجھا تھا اور نبوت ﷺ کے فیضان سے براہِ راست استفادہ کیا تھا۔ اس بنا پر حضور ﷺ کے بعد مختلف تمدنی ضروریات کے پیشِ نظر ان کو بجا طور پر اجتہاد کرنے کا حق تھا اور انہوں نے بحسن و خوبی اس حق کو استعمال کر کے ترقی پذیر معاشرہ اور نمو پذیر زندگی کی رہنمائی کے فرائض سرانجام دیئے۔ ذیل میں اس سلسلہ میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں:

(i) عمل ابو بکر صدیقؓ:

حضرت ابو بکر صدیقؓ کا یہ معمول تھا کہ تصفیہ طلب معاملہ میں کتاب اللہ کی طرف رجوع کرتے وہاں نہ ملتا تو حدیث کی تلاش کرتے اور اگر خود تلاش نہ کر پاتے تو لوگوں سے سوال کرتے کہ اس معاملے میں ان کو رسول اللہ کا کوئی طرزِ عمل معلوم ہو۔ اگر ایسے بھی کامیابی نہ ملتی تو اہلِ علم کے رؤسا کو جمع کر کے ان کی رائے کے اتفاق کے مطابق فیصلہ کرتے۔ چنانچہ منقول ہے

"کان ابوبکر الصدیق اذا ورد علیه حکم نظر فی کتاب الله تعالیٰ فان وجد فیه ما یقضی به قضیٰ به وان لم یجد فی کتاب الله نظر فی سنة رسول الله فان وجد فیها ما یقضی به قضی به فان اعیاه ذالك سأل الناس هل علمتم ان رسول الله ﷺ قضیٰ فیه بکذا وکذا فان لم یجد سنة سنها النبی ﷺ جمع رؤساء الناس فاستشارهم فاذا اجتمع رأیهم علی شئ قضیٰ به" (40)۔

---

(40) سنن دارمی، ، باب الفتیاء۔ ابن القیم، اعلام الوقعین، ج ۱، القضاء بکتاب الله بالسنه .... الخ

آپ ﷺ ذاتی طور پر بھی اجتہاد فرماتے تھے اور عہد نبوی ﷺ سے آپؓ یہ فریضہ سرانجام دے رہے تھے (41) تاہم آپؓ فرماتے تھے ''یہ میری رائے ہے۔ اگر درست ہو تو اللہ تعالیٰ کی جانب سے ہے اور اگر غلط ہو، تو میری طرف سے ہے اور میں اللہ سے مغفرت طلب کرتا ہوں۔

چنانچہ مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کیلئے آپ کا اجتہاد اس سلسلہ کی اہم ترین مثال ہے۔ مدینہ کے قریبی قبائل عبس، ذبیان، بنوکنانہ، غطفان اور بنوفزارہ نے وفاتِ رسول ﷺ کے بعد زکوٰۃ دینے سے انکار کر دیا۔ ان کا قول یوں نقل کیا جاتا ہے'

"واللّٰہ ما کفرنا بعد ایماننا ولکن شحّحنا علیٰ اموالنا" (42)

اللہ کی قسم ہم ایمان کے بعد کافر نہیں ہوئے لیکن ہم نے اپنے مالوں میں حرص وبخل کیا ہے۔

اسی طرح بعض نے مرکز کو زکوٰۃ دینے سے انکار کیا تھا اور کہا تھا'

"نقیم الصلٰوۃ وشرائع الاسلام الا انا لا نؤدّی الزکوٰۃ الی ابی بکر" (43)

ہم نماز اور دیگر شرائع اسلام ادا کریں گے لیکن ابوبکر کو زکوٰۃ نہیں دیں گے۔

تو جب حضرت ابوبکرؓ نے ان کے خلاف جہاد کا ارادہ کیا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا'

"کیف تقاتل الناس وقد قال رسول اللّٰہ ﷺ امرت ان اقاتل الناس حتی یقولوا لا الٰہ الا اللّٰہ فمن قال لا الٰہ الا اللّٰہ عصم منی ما لہ ونفسہ الا بحقہ وحسابہ علی اللّٰہ" (44)

آپ ان لوگوں سے کیسے قتال کرینگے جبکہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ مجھے حکم دیا

(41) حمید اللہ، خطبات بہاولپور، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی اسلام آباد، ۲۰۰۳ء، ص ۷۹

(43) الماوردی، الاحکام السلطانیہ، باب ٥ فی ولایتہ علی حروب المصالح، ص ٤٧

(44) ابن حزم، الملل والنحل، ١/٦٦.

(45) بخاری، کتاب الزکوٰۃ   مسلم، کتاب الزکوٰۃ

گیا ہے کہ لوگوں سے **لا الہ الا اللّٰہ** کہنے تک قتال کروں۔ جس نے **لا الہ الا اللّٰہ** کہہ لیا اس نے اپنے جان و مال کی حفاظت کر لی، اس کا حساب اللہ کے ذمے ہے۔ ہاں اگر اس کلمہ کا کوئی حق ہو تو اور بات ہے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کا استدلال درج ذیل آیت کریمہ اور حدیث نبوی ﷺ کی بنیاد پر تھا:

﴿فان تابوا واقاموا الصلوٰۃ واٰتوا الزکوٰۃ فخلوا سبیلھم﴾ (التوبہ:۵)

اگر وہ توبہ کر لیں اور نماز قائم کریں اور زکوٰۃ ادا کریں تو ان کا راستہ چھوڑ دو

آپؓ نے فرمایا کہ اس آیت میں نماز اور زکوٰۃ کے درمیان فرضیت کے اعتبار سے کوئی فرق نہیں اور تعرض نہ کرنے کا حکم دونوں کے پائے جانے کی صورت میں ہے۔ کوئی بھی ایک نہ پائی جائے تو یہ حکم باقی نہ رہے گا۔ اسی طرح آپؓ نے اُس حدیث سے استدلال کیا کہ جب نبی اکرم ﷺ کے پاس بنو ثقیف کا ایک وفد طائف سے آیا اور اس نے اسلام قبول کرنے کیلئے اپنی کچھ شرائط پیش کی تھیں جس پر آپ ﷺ نے فرمایا تھا،

"انہ لا خیر فی دین لیس فیہ رکوع" (45) ایسے دین میں خیر نہیں جس میں نماز نہ ہو۔

یوں آپؓ نے زکوٰۃ کو نماز پر قیاس کر کے فرمایا،

"واللّٰہ لا قاتلن من فرق بین الصلوٰۃ والزکوٰۃ فان الزکوٰۃ حق المال" (46)

پھر فرمایا،

ارأیت لو سألوا ترک الصلوٰۃ ارأیت لوسألوا ترک الصیام ارأیت لو سألوا ترک الحج فاذا لا یبقی عروۃ من عری الاسلام الا انحلّت" (47)

اچھا یہ بتاؤ کہ اگر لوگ ترک نماز، ترک روزہ اور ترک حج کا مطالبہ کریں تو اس وقت تو اسلام کا کوئی حلقہ بھی اپنی جگہ باقی نہ رہے گا۔

---

(45) سنن ابو داؤد، کتاب الخراج والفی والامارۃ

(46) مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الزکوٰۃ، باب فی فرضیتھا

(47) الماوردی، الاحکام السلطانیہ، باب ٥

ترک صلوٰۃ پر وجوبِ قتال کی علت سے ترک زکوٰۃ پر استدلال کیا نیز حضرت عمرؓ کے استدلال کا جواب دیا کہ آپ کے استدلال سے بھی میرے موقف کی تائید ہوتی ہے۔

"هذا بحقه" (48) یعنی یہ جہاد اسی لا اله الا الله کے حق کی وجہ سے ہے۔ چنانچہ اب حضرت عمرؓ نے فرمایا،

"فو الله ما هو الا رأيت ان الله شرح صدر ابی بكر للقتال فعرفت انه الحق" (49)

خدا کی قسم اب میں سمجھ گیا کہ اللہ نے ابوبکرؓ کا سینہ قتال کیلئے کھول دیا۔ میں نے پہچان لیا کہ وہی حق ہے۔

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے اس اجتہاد کو اجتہادِ استنباطی کی ایک مثال قرار دیا جاسکتا ہے۔ اسی طرح انہوں نے ایسا مرنے والا جس کا نہ باپ ہو اور نہ بیٹا یعنی کلالہ کی میراث کے بارے میں اجتہاد سے حکم دیا (50)۔

(ii) حضرت عمرؓ کا عمل:

حضرت عمرؓ کا بھی یہی طرزِ عمل تھا۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ اگر کتاب وسنت میں کوئی حکم نہ ملتا تو حضرت ابوبکر صدیقؓ کے فیصلوں کی طرف رجوع کرتے۔ پھر مشورہ واجتہاد کرتے تھے (51)۔ چنانچہ نقل کیا جاتا ہے کہ

"فكان عمر يجتهد فی تعرف الحكمة التی نزلت فيها الاٰية ويحصل معرفه المصلحة التی جاء من اجلها الحديث وياخذ بالروح لا بالحرف" (52)

---

(48) الماوردی، الاحکام السلطانیه، باب ٥

(49) صحیح بخاری، کتاب الزکوٰة، ـ صحیح مسلم، کتاب الزکوٰة،

(50) آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ٣/٣٠٠۔

(51) اعلام الموقعین، ج ١، القضاء، بکتاب الله ثم بالسنه الخ۔

(52) القضاء فی الاسلام قضاء عمر، ص ١٠٤ .

حضرت عمرؓ اس حکمت کی تلاش میں انتہائی کوشش کرتے جس میں آیت نازل ہوئی اور اس مصلحت کی معرفت حاصل کرنا چاہتے جس کیوجہ سے حدیث وادر ہوتی اور روح ومغز کو لیتے ظاہری الفاظ پر اکتفانہ کرتے۔

روحِ شریعت اور مقاصد دین تک رسائی کبھی الفاظ ومعانی اور ان کے موقع ومحل کی تعیین سے حاصل ہوجاتی اور کبھی مزید گہرائی میں جاکر ''علت'' تلاش کرنے اور اشباہ ونظائر پر قیاس کرنے کی ضرورت ہوتی تھی۔ حضرت عمرؓ کے اجتہادات میں ان دونوں طرح کے طرزِ عمل کی بکثرت مثالیں ملتی ہیں۔ چنانچہ جب سوادِ عراق (53) اور شام کی زمینوں کی تنظیم وتقسیم کے بارے میں اختلاف ہوا۔

مثال نمبر ا۔ تو صحابہ کرامؓ کے ایک گروہ جس میں حضرت بلالؓ اور حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ وغیرہ شامل تھے، کی رائے تھی کہ زمین فوجیوں میں تقسیم کردی جائے۔ دوسرے گروہ کی رائے تھی کہ زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی جائے۔ اس میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت معاذ بن جبل وغیرہ تھے۔ پہلے گروہ نے اس آیت کریمہ سے استدلال کیا تھا:

﴿واعلموا انما غنمتم من شئ فان لله خمسه وللرسول ولذی القربی والیتمیٰ والمساکین وابن السبیل ان کنتم اٰمنتم باللہ﴾

(سورۃ الانفال:۴۱)

اور تمہیں معلوم ہو کہ جو کچھ مالِ غنیمت تم نے حاصل کیا ہے اس کا پانچواں حصہ اللہ اور اس کے رسول ﷺ اور رشتہ داروں اور یتیموں اور مسکینوں اور مسافروں کیلئے ہے اگر تم اللہ پر ایمان رکھتے ہو۔

اُن کا استدلال یہ تھا کہ اس آیت کی رو سے مالِ غنیمت کے پانچویں حصے کا مصرف وحکم بیان کیا گیا ہے اور بقیہ چار حصے فوجیوں کیلئے چھوڑ دیئے گئے ہیں جس کی تائید رسول اللہ ﷺ کے عمل

(53) عراق کا دجلہ وفرات کے درمیان واقع سرسبز وشاداب علاقہ سوادِ عراق کہلاتا تھا۔ عرب عام طور پر گہرے سبز رنگ کو سواد یعنی سیاہی مائل کہتے تھے۔

سے بھی ہوتی ہے کہ آپ ﷺ نے خیبر، بنو قریظہ اور بنو نضیر کی زمینیں فوجیوں میں تقسیم کر دی تھیں۔
دوسرے گروہ کا جواب تھا کہ اس آیت میں صرف خُمس کا حکم و مصرف بیان کیا گیا ہے باقی چار حصوں سے خاموشی اختیار کی گئی ہے جس کا مطلب ہے کہ خلافت مفادِ عامہ کے پیش نظر چاہے تو فوجیوں میں تقسیم کر دے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے مذکورہ زمین تقسیم کر دی تھی۔ اور چاہے تو اصل باشندوں کے پاس رہنے دے جیسا کہ رسول اللہ ﷺ نے خیبر کا ایک حصہ ان کے پاس رہنے دیا تھا اور وادی القری اور مکہ کی پوری زمین اصل باشندوں کے پاس رہنے دی۔ دونوں گروہوں کا استدلال ایک ہی آیت سے تھا اور دونوں اپنے مؤقف پر ڈٹے ہوئے تھے۔ حضرت عمرؓ نے کبراء واشرافِ انصار و مہاجرین کی شوریٰ طلب کی اور حمد و ثناء کے بعد آپ نے تقریر کی؛

''میں نے آپ حضرات کو اس لیے تکلیف دی ہے کہ جس بار امانت کو آپ لوگوں نے میرے سر پر رکھا ہے اس میں میرے شریک بنیں اور میری مدد کریں۔ اس وقت میری حیثیت خلیفہ کی نہیں۔ میں بھی آپ ہی لوگوں جیسا ایک آدمی ہوں۔ ہر شخص کو اپنی رائے پیش کرنے کا پورا اختیار حاصل ہے میں ہرگز نہیں چاہتا کہ آپ میری رائے کی پیروی کریں۔ آپ کو حق بات کا فیصلہ کرنا ہے۔ آپ یہ مت دیکھیں کہ کس نے میری مخالفت کی ہے اور کس نے موافقت۔ آپ کے ہاتھ میں کتاب اللہ جو ناطق بالحق ہے۔ اس کے مطابق مجھے جواب دیجئے۔ جو کچھ اس میں ہے اس پر عمل کرنا ہم سب کا فرض ہے''۔

پھر آپ نے مقدمہ پیش کیا اور اپنے موقف کے حق میں آیات فے سے استدلال کیا جو یہ ہیں؛

﴿وما آفَآءَ اللّٰه علی رسوله .... الخ﴾ (الحشر ۵۹:٦)

آپ نے کہا کہ یہ بنو نضیر کے بارے میں نازل ہوئی پھر اگلی آیت

﴿مَآ اَفَآءَ اللّٰه علی رسولهٖ من اهل القریٰ فللّٰه وللرسول ولذی القربیٰ والیتمٰی والمسٰکین وابن السبیل لا کی لا یکون دُولةً بَیْنَ الاغنیآءِ منکم﴾ (الحشر ۵۹:۷)

اور جو کچھ بھی اللہ تعالیٰ بستیوں کے لوگوں سے اپنے رسول ﷺ کی طرف پلٹا دے

وہ اللہ اور رسول ﷺ اور رشتہ داروں، یتامیٰ، مساکین اور مسافروں کیلئے ہے تا کہ وہ تمہارے مال داروں ہی کے درمیان گردش نہ کرتا رہے۔

آپ نے فرمایا یہ آئندہ فتح ہونے والی تمام بستیوں کیلئے ہے اور اس میں دشمن سے حاصل کیے ہوئے مال میں صرف فوجیوں کا حق مذکور نہیں ہے اس میں باقی لوگوں کو بھی شریک کیا گیا ہے اور حکم ہے کہ مال و دولت صرف ایک طبقہ میں سمٹ کر نہ رہ جائے بلکہ ان حصہ داروں کے ساتھ اگلی آیتوں میں فقراءِ مہاجرین اور انصار بھی شامل ہیں۔

﴿للفقرآء المهاجرين الذين اُخرجوا من ديارهم ..... الخ﴾ (الحشر ۸:۵۹)

﴿والذين تَبَوَّؤُ الدار والايمان من قبلهم يُحبُّونَ من هاجر اليهم ولا يجدون في صدورهم حاجةً ...... الخ﴾ (الحشر ۹:۵۹)

اس کے بعد آپ نے استدلال کرتے ہوئے فرمایا کہ صرف یہی نہیں کہ مذکورہ بالا طبقات ہی اس کے حق دار ہیں بلکہ اگلی آیت کی رو سے بعد کے تمام مسلمان اس کے حق دار ہیں'

﴿والذين جآءُ و من بَعْدِهِمْ يقولون ربَّنا اغْفِرلنا وَلِاخْوَانِنَا الذين سَبَقُونا بالايمان ..... الخ﴾ (الحشر ۱۰:۵۹)

ان آیات کی تلاوت و تفسیر کرنے کے بعد آخری حصے کے بارے میں ارشاد فرمایا'

"فكانت هٰذهِ عامة لمن جاء من بعدهم فقد صار هذا لفئ بين هٰؤلاءِ جميعا فكيف نقسم هٰؤلاءِ وندع من تخلف بعدهم بغير قسم" (54)

اس آیت سے ان تمام لوگوں کا حق بھی ثابت ہوتا ہے جو آئندہ آئیں گے تو جب اس حاضر و غائب سب کا حق ہے تو پھر ہم صرف ان موجودہ فوجیوں میں اسے کیسے تقسیم کر دیں اور جو ان کے بعد آنے والے ہیں ان کو محروم کر دیں۔

پھر فرمایا کہ

"لو قسمتها بينهم فصارت دولة بين الاغنياء منكم" (55)

---

(54) امام ابو یوسف، کتاب الخراج، باب ماعمل به السواد۔

(55) جصاص، احکام القرآن بذیل آیات مذکورہ سورۃ الحشر

اگر میں ان کے درمیان تقسیم کروں تو یہ سرزمین چند دولت مندوں کی جاگیر بن کر انہیں میں گردش کرتی رہے گی۔

آپ کی رائے تھی کہ آئندہ سرحدوں کی حفاظت کیلئے مستقل فوج، اس کے اخراجات اور دیگر مصالح کیلئے یہ زمین ان کے اصل مالکوں کے پاس رہنے دی جائے اور ان پر جذیہ وخراج عاید کر دیا جائے اور اس آمدنی سے فوجیوں، معصوم بچوں اور آئندہ آنی والی نسل سب کو فائدہ پہنچے۔

چنانچہ اس تقریر کے بعد پورے مجمع نے حضرت عمرؓ کی رائے سے اتفاق کیا'

"فقالوا جميعاً الرأى رأيك فنعم ما قلت وما رأيت" (56)

لوگوں نے کہا کہ آپ ہی کی رائے اس معاملہ میں درست ہے جو آپ کہہ رہے ہیں اور دیکھ رہے ہیں وہی درست ہے۔

حضرت عمرؓ کے اس اجتہاد کو ''اجتہاد توضیحی'' کی بہترین مثال قرار دیا جا سکتا ہے جس میں متعلقہ آیات اور حدیث کے معنی ومفہوم متعین کر کے مسئلہ حل کیا گیا۔

مثال نمبر۲۔ اسی طرح روحِ شریعت اور بندوں کی مصلحت کی بنیاد پر آپ نے مدینہ کے قریب اہل مدینہ کی ملکیت ایک چراگاہ کو بلا معارضہ سرکاری تحویل میں لے لیا۔ جبکہ اسلام قبول کرنے کے بعد عام قانون کے مطابق دست اندازی کی اجازت نہ ہونی چاہیے۔ اس کے بعد ایک بدوی نے آ کر عرض کیا:

"يا امير المومنين بلادنا قاتلنا عليها فى الجاهلية واسلمنا عليها فى الاسلام تحمىٰ علينا" (57).

اے امیر المومنین ہم نے اس کیلئے جاہلیت میں جنگیں لڑی ہیں اور اسی پر اسلام لائے ہیں۔ آپ ہمارے اوپر اس کی نگرانی کرتے ہیں۔

دارقطنی کی روایت کے مطابق جب وہ بدوی زیادہ اصرار کرنے لگا تو حضرت عمرؓ نے روحِ

(56) ابو عبید، کتاب الاحوال ص ۵۸، ۵۹۔ ابو یوسف، کتاب الخراج، باب ماعمل به السواد جصاص، احکام القرآن، ج۳، بذیل آیات مذکورہ سورہ حشر۔

(57) صحیح بخاری، ۱/ ۲۳۰، باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب

شریعت اور بندوں کی مصلحت کی طرف توجہ دلائی، فرمایا:

المال مال الله والعباد عباد الله ما انا بفاعل (58)

مال اللہ کا ہے اور بندے اللہ کے بندے ہیں، میں ایسا نہ کروں گا

ابن حجر عسقلانی کے نزدیک وہ بنجر زمین تھی اور کسی کی ملکیت نہ تھی (59) تاہم حقیقت یہ ہے کہ اس چراگاہ سے اہلِ مدینہ اور قرب وجوار کے لوگ فائدہ اٹھاتے تھے اور اس پر اہلِ مدینہ کی ملکیت مسلم تھی، اسی کا مطالبہ تو بدوی نے کیا۔ حضرت عمرؓ نے ہُنی نامی ایک شخص کو اس کا عامل مقرر کیا (60)۔ یہ اجتہادِ استصلاحی کی مثال ہے۔

مثال نمبر۳- حضرت عمرؓ نے دادا کی میراث کے مسئلہ پر بھی اجتہاد سے فیصلہ صادر فرمایا تھا (61)۔

(iii) دیگر صحابہؓ کا عمل

صاحبین کے علاوہ دیگر اصحاب رسول مثلاً حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ، حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ، حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ، حضرت معاذ بن جبلؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور دیگر جلیل القدر اصحابؓ کا بھی یہی طرزِ عمل منقول ہے کہ وہ پہلے کتاب وسنت میں حکم تلاش کرتے پھر اپنے پیشروؤں کے فیصلوں میں دیکھتے اگر کہیں نہ ملتا تو اجتہاد کرتے تھے (62)۔

اور مذکورۃ صدر حضرات کی طرح روحِ شریعت اور مقاصدِ دین کے پیشِ نظر اجتہاد کرتے تھے۔

"ان الصحابه رضوان الله عليهم عملوا امور المطلق المصلحة لا لتقدم شاهد بالاعتبار" (63)

---

(58) شرح بخاری فتح الباری بذیل باب اذا اسلم قوم فی دار الحرب .

(59) ایضاً

(60) صحیح بخاری، ایضاً ، فقه عمر، کتاب الجهاد، حاشیه ، ص ۱۵۰۔ مسوّی شرح موطاء باب الحمیٰ

(61) آمدی، الاحکام فی اصول الاحکام، ۳/۳۰۱ .

(62) ابن القیم، اعلام الموقعین، ج ۱ ، القضاء بکتاب الله ثم بالسنه .

(63) ابن فرحون، تبصرة الحکام فی القضایا بالسیاسة الشرعیه بحواله تقی امین ، ۴۵ .

صحابہ کرامؓ نے پیش آمدہ امور میں مطلق مصلحت کا اعتبار کیا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ان میں اعتبار کیلئے کوئی شاہد موجود ہو۔

مثلاً حضرت عبداللہ بن مسعودؓ نے اس عورت کے بارے میں جس کا خاوند مہر متعین ہونے اور صحبت کرنے سے قبل فوت ہو گیا تھا، یہ فیصلہ دیا کہ اس عورت کو مہر مثل ملے گا، وہ میراث کی حق دار ہوگی اور عدت گزارے گی (64)۔

بعد میں حضرت ابن مسعودؓ کو معلوم ہوا کہ ان کا فیصلہ نبی اکرم ﷺ کے حکم کے موافق نکلا ہے تو وہ بہت خوش ہوئے تھے۔

مندرجہ بالا واقعات بطور مثال درج کیے گئے ہیں ورنہ حقیقت یہ ہے کہ عہدِ صحابہ کرامؓ میں اجتہاد ایک مسلسل عمل تھا جو کثرت سے جاری رہا۔

(۴) اجماع امت سے اجتہاد کا ثبوت

دورِ صحابہؓ میں اجتہاد و قیاس پر فیصلے کرنا معروف و مشہور بات تھی جس پر کسی صحابیؓ کا اعتراض منقول نہیں ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ حجتِ اجتہاد و قیاس کی سب سے وزنی دلیل اجماعِ صحابہؓ ہے (65)۔

قیاس و رائے کے خلاف جتنی روایات بھی کتبِ احادیث میں نقل ہوئی ہیں، ان میں قرآن و سنت کے خلاف کئے گئے قیاس و اجتہاد کی مذمت کی گئی ہے یا پھر ان روایات میں اس رائے و قیاس کی مذمت کی گئی ہے جس کا ماخذ قرآن و سنت یا اجماع نہ ہو بلکہ وہ ذاتی رائے اور خواہشِ نفس پر مبنی ہو یعنی خود ساختہ اور من گھڑت قیاس کی مذمت کی گئی ہے۔ قیاسِ شرعی اور رائے صحیح کی تو روایاتِ صحیحہ میں تعریف کی گئی ہے (66)۔

---

(64) سنن ابو داؤد، کتاب النکاح، باب فی من تزوج ولم یسم صداقا حتی مات۔

(65) غزالی، المستصفی، ۲/۶۰۔

(66) اعلام الموقعین، ۱/۶۶۔ فتح الباری وعمدة القاری، کتاب الاحکام

چنانچہ ملتِ اسلامیہ اجتہاد کے جواز پر ہمیشہ متفق رہی ہے۔ کسی دور میں بھی اجتہاد کی مشروعیت اور حجیت کی مخالفت نہیں کی گئی۔ امتِ مسلمہ کے مختلف فقہی مذاہب کے مابین استنباط احکام کے بعض دلائل مثلاً قیاس، استحسان اور مصالح مرسلہ وغیرہ کی حجیت میں تو اختلاف پایا جاتا ہے مگر نفسِ اجتہاد پر کسی کا اختلافی قول نہیں ہے۔ جو قیاس سے کام لے رہا ہوتا ہے وہ بھی اجتہاد کرتا ہے، جس نے استحسان پر عمل کیا، اس نے بھی اجتہاد کیا اور جو مصلح مرسلہ کا قائل ہے وہ اجتہاد کرے گا۔ اس طرح اجتہاد پر اجماعِ امت ہے۔

فصل چہارم

اوصاف و شرائطِ مجتہد

اسلام میں اجتہاد کا حق کسی خاص طبقہ سے مخصوص نہیں ہے۔ اس کا مجاز ہر وہ شخص ہے جو اجتہاد کی صلاحیت رکھتا ہو اور ان شرائط کو پورا کرتا ہو جو اس صلاحیت کیلئے ناگزیر ہیں۔ کیونکہ اجتہاد آزادانہ قانون سازی اور بے لگام رائے زنی کا نام نہیں ہے بلکہ قرآن و سنت اور شریعت کے قطعی اصولوں کی روشنی میں علمی، تحقیقی اور فکری کاوش کا نام اجتہاد ہے۔ چنانچہ اس عظیم اور مشکل کام کی لئے غیر معمولی صلاحیت اور ماہرانہ بصیرت کی بہر صورت ضرورت ہوتی ہے۔ کسی بھی تحقیقی اور تخلیقی کام کیلئے خصوصی قابلیت اور مہارت کی ضرورت سے کوئی ذی عقل انسان انکار نہیں کرسکتا۔

اصولِ فقہ کی کتب میں اس حوالے سے بڑی مفید بحثیں موجود ہیں۔ امام غزالیؒ نے اجمالی طور پر دو شرطیں بیان کی ہیں۔

"وَلَهُ شَرطَانِ اَحَدُهما اَن يَّكُوْنَ مُحِيطاً بِمَدَارِكِ الشَّرع ... والشرط الثانی ان يَّكُونَ مَجتَنِباً عن المعاصی القارحةِ فی العدالةِ وهذا يشَّرِطُ لِجوازِ الاعتماد علی فتواه فمن لَّيس بعدل فلا تقبل فتواه" (1)

مجتہد کے لئے دو شرطیں ہیں۔ ایک یہ کہ اسلامی قانون کے ماخذ پر اسے پورا عبور حاصل ہو۔ دوسری شرط یہ ہے کہ عامل اور دیانتدار ہو اور ان گناہوں سے اجتناب کرتا ہو جو عدالت و دیانت کیلئے نقصان دہ ہوں (یعنی کبائر، ترک فرائض اور اصرار علی الصغائر) یہ دوسری شرط اس کے فتوی پر مسلمانوں کے اعتماد کیلئے لگائی گئی ہے۔

پھر امام غزالیؒ نے اجتہادی ملکہ اور مجتہد کے درجے پر فائز ہونے کیلئے آٹھ علوم میں مہارت کو ضروری قرار دیا ہے جو یہ ہیں۔ (۱) قرآن مجید کا علم (۲) سنتِ رسول کا علم (۳) اجماعی مسائل کا علم (۴) براءتِ اصلیہ (مباحات) کا علم (۵) اصولِ اجتہاد (اصولِ فقہ) کا علم (۶) عربی زبان کا علم (۷) ناسخ و منسوخ کا علم (۸) اصولِ حدیث کا علم (2)۔

---

(1) المستصفی، ۲/۱۰۱، ۳۵۰۔

(2) ایضاً، ص ۱۰۱ تا ۱۰۳۔ التوضیح والتلویح مصری ۲/۶۳۹۔ تحریر الاصول ۲/۲۹۲۔

حضرت شاہ ولی اللہؒ ایک مجتہد کے لیے مندرجہ ذیل شرائط بیان فرماتے ہیں۔(۱) قرآن و سنت کا علم جس قدر احکام سے متعلق ہو(۲) اجماع کے مواقع کا علم(۳) قیاس کے صحیح شرائط کا علم (۴) کیفیّتِ النّظر (مقدمات کی صحیح ترتیب) کا علم (۵) علومِ عربیہ (۶) ناسخ و منسوخ (۷) راویوں کے حالات کا علم(3)۔

علامہ شاطبیؒ کے نزدیک

"انما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين احدهما مقاصد الشريعة على كمالها والثاني التمكن من الاستنباط بناءً على فهمه فيها"(4)۔

اجتہاد کا درجہ اس شخص کو حاصل ہوتا ہے جس میں دو صفتیں پائی جاتی ہیں۔(۱) مقاصدِ شریعت سے پوری پوری واقفیت ہو(۲) اس واقفیت کے مطابق استنباط کی قدرت ہو۔

گویا کارِ اجتہاد کے لیے درکار صلاحیتوں کو بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے

(I) مقاصدِ شریعت سے واقفیت

(II) موقع و محل کے لحاظ سے استدلال و استنباط پر قدرت

ان دونوں کے مجموعہ کو علم و حکمت کے درجہ سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔علم سے مراد علمِ نبوت ﷺ اور حکمت سے مراد وہ حسنِ استعداد ہے جو نبوت کی راہ سے حاصل ہوتی ہے اور اسرارِ دین اور رموزِ قوانین تک پہنچاتی ہے(5)۔

اب ان دونوں صلاحیتوں کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

اصول البزدوی برحاشيه كشف الاسرار ١٣/١ ۔ شوكانی ، ارشاد الفحول ، ص ٢٥٠ ۔

(3) عقد الجيد ، ص ١٠ .

(4) الموافقات، ١٠٦/٤ .

(5) امينی، محمد تقی، مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر، قديمی كتب خانه كراچی، ص ٢٥١ .

(I) موقع ومحل کے لحاظ سے استدلال واستنباط پر قدرت

مذکورہ بالا عبارت کی ترتیب کے مطابق اس کو مصالح ومقاصدِ شریعت کے بعد آنا چاہیے تھا لیکن مصالح اور مقاصدِ شریعت کا علم، اس دوسری صلاحیت یعنی موقع ومحل کے لحاظ سے استدلال واستنباط کی قدرت کے بعد ہوتا ہے، اس لیے اصل صلاحیت مصالح ومقاصد ہی شمار ہوتے ہیں اور ''یہ قدرت'' ان کی خدمت کے فرائض انجام دیتی ہے (6)۔ فقہاء نے شریعت الٰہی پر ایمان کے بعد اس صلاحیت کا ذریعہ جن علوم کو قرار دیا ہے، اسی کا اجمالی ذکر اوپر کی سطور میں گزرا اور مندرجہ ذیل تفصیل میں ان تمام کا ذکر آجائے گا۔

۱۔ قرآنِ مجید کا علم

اسلامی قانون کا سب سے پہلا اور بنیادی ماخذ قرآن مجید ہے۔ مجتہد کیلئے ضروری ہے کہ وہ قرآن مجید اور اس سے متعلقہ علوم سے اچھی طرح واقفیت حاصل کرے۔ خاص طور پر وہ آیات جو احکام سے متعلق ہیں ان کی تفصیلی معرفت لازمی ہے کیونکہ مسائل کا استنباط انہی آیاتِ احکام سے ہوتا ہے۔ صحیح فہم اور تدبر والا مجتہد قصص وامثال کی آیات سے بھی حکم مستنبط کر لیتا ہے۔ علماء نے آیات احکام کی تعداد پانچ سو تک بیان کی ہے۔

مجتہد کیلئے قرآن مجید کا حافظ ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ ضروری ہے کہ وہ آیات کے مواقع و مقامات سے آگاہ ہو۔ زیرِ غور مسئلہ سے متعلق تمام آیات تک اس کی رسائی ہو۔ وہ یہ جانتا ہو کہ کس قسم کی آیات قرآن کے کسی مقام پر ملیں گی اور کس آیت سے وہ کس طرح استدلال کر سکتا ہے۔

مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ قرآنی علوم سے آگاہ ہو۔ قرآنی آیات کی تفسیر میں حضرات صحابہ کرامؓ، تابعین اور دیگر مفسرین امت کے اقوال سے آگاہی بھی ضروری ہے۔ اسی طرح آیات کے شانِ نزول اور مکی ومدنی آیات سے واقفیت مجتہد کو آیات کے معانی ومراد اور موقع ومحل متعین کرنے میں مددگار ومعاون ہوگی۔

---

(6) امینی، محمد تقی، مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر، قدیمی کتب خانہ کراچی، ص ۳۰۹.

قرآنِ حکیم میں جو آیتیں قانونی اور عدالتی اصولوں کی تشریح کیلئے ہیں فقہاء نے ان پر کئی حیثیت سے گفتگو کی ہے مثلاً ان کے الفاظ و معانی ،لفظوں اور جملوں کا استعمال اور طرقِ استدلال وغیرہ ان سب تفاصیل کا علم مجتہد کیلئے ضروری ہے۔ اسی طرح حکم کے ثبوت میں ناسخ و منسوخ، کراہت،تحریم، اباحت، استحبات اور وجوب وغیرہ اجتہاد کے لیے ان سب کا علم ضروری ہے۔شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں؛

"فیجب ان یعلم من علم الکتاب الناسخ والمنسوخ والمجمل والمفسر والخاص والعام والمحکم والمتشابه والکراهة والتحریم والاباحة والندب والوجوب" (7)

پس (اجتہاد) کے لیے ضروری ہے کہ ان باتوں میں کتاب اللہ کا علم حاصل ہونا ناسخ ومنسوخ، مجمل ومفسر، خاص وعام، محکم ومتشابہ، کراہت، حرمت، اباحت، استحباب اور وجوب وغیرہ۔

چنانچہ الفاظِ قرآنی میں باعتبار وضع خاص، عام، مشترک اور مووّل، اُسے درک حاصل ہو۔ باعتبار ظہور وخفا الفاظ قرآنی کے ظاہر نص، مفسر، محکم اور خفی، مشکل، مجمل، متشابہ کی تفصیل سے آگاہ ہو۔ لفظوں اور جملوں کے استعمال میں حقیقت، مجاز، صریح اور کنایہ کا عالم ہو نیز طرق استدلال میں عبارت النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص اور اقتضاء النص کی معرفت کا حامل ہو۔

فقہا نے ثبوتِ احکامِ قرآنی کے سلسلہ میں نہایت دقیقہ رسی سے کام لیکر اس کے اصول مقرر کیے ہیں۔ پھر احکام کے درجے اور مرتبے قائم کیے ہیں مثلاً صیغہ امر سے وجوب وغرض کا ثبوت ہوتا ہے اور صیغۂ نہی سے حرمت کا ثبوت ہوتا ہے۔ اسی طرح فقہا نے ان اسباب کا بھی ذکر کیا ہے جن سے امر ونہی کی شدت میں کمی واقع ہوتی ہے اور حکم وجوب یا حرمت کے اصل درجہ سے گر جاتا ہے اور استحباب وکراہت کے درجہ میں آجاتا ہے۔ اسی طرح کن صورتوں میں عزیمت پر عمل ضروری ہے اور کن صورتوں میں رخصت وسہولت کی گنجائش ہے نیز عزیمت کے درجہ میں کون سے احکام کس بنا پر ہیں اور رخصت وسہولت کب اور کیوں کر پیدا کی جاسکتی ہے؟ اجتہاد کے لیے ان ساری بحثوں سے

(7) عقد الجید، ص ٦ .

واقفیت ضروری ہے ورنہ اجتہاد میں حدود و قیود کی رعایت نہ باقی رہ سکے گی جو احکامِ شرعیہ کے لیے ضروری ہے۔

۲- سنتِ رسول ﷺ کا علم

مجتہد کے لیے دوسری شرط یہ ہے کہ وہ احادیث بالخصوص احکام سے متعلق احادیث کا اچھی طرح عالم ہو۔ سنتِ رسول ﷺ اسلامی قانون کا دوسرا بنیادی ماخذ ہے۔ اجتہاد کی صلاحیت کے لیے سنت سے متعلق تمام وہ معلومات ضروری ہیں جن کا تذکرہ قرآن حکیم کی بحث میں گزر چکا ہے۔ یعنی ناسخ ومنسوخ مجمل ومفسر، خاص و عام، محکم و متشابہ وغیرہ اسی طرح وجوب استحباب، اباحت تحریم وکراہت وغیرہ جیسا کہ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں'

ویعرف من السنة هذه الاشیاء (8)

سنت سے ان تمام چیزوں کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔

ان کے علاوہ سنت کی شناخت کے لیے علومِ حدیث مثلاً فنِ روایت ودرایت، صحیح وضعیف، مسند اور مرسل، احادیث کے شان ورود، احوال الرجال یعنی راویوں کے اوصاف وخصائل کا علم اور جرح وتعدیل کا علم احادیث سے استنباط احکام کے لیے ضروری ہے۔

مجتہد کے لیے تمام احادیث کا حافظ ہونا ضروری نہیں ہے۔ علماء نے احادیث اور خاص طور پر احکام سے متعلق احادیث پر جو کام کیا ہے اس سے آگاہی ضروری ہے۔ راویوں کے احوال اور ان کی عدالت کے بارے میں آئمہ جرح وتعدیل کے کیے گئے کام پر انحصار کافی ہے۔

سنتِ رسول ﷺ کی شرط کے حوالے سے ایک اہم بات یہ بھی ہے کہ مجتہد کو عہد رسالت کے معاشرتی، معاشی اور سیاسی حالات سے آگاہی حاصل ہو اور اسے یہ بھی معلوم ہو کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنے عہد کے رسوم ورواج کو کس طرح اور کس حد تک قبول کیا ہے؟

مجتہد کے لیے لازم ہے کہ وہ قرآن اور سنت دونوں نصوص کا عالم ہو۔ ان کا باہمی تعلق اتنا مضبوط اور لاینفک ہے کہ ایک کو چھوڑ کر دوسرے پر ایمان نہیں لایا جا سکتا۔ دونوں ہی وحی کی دو

---

(8) عقد الجید، ص ٦.

صورتیں ہیں۔ ایک وحی متلو ہے تو دوسری وحی غیر متلو۔ ایک قرآن ہے تو دوسری اس کا بیان اور تفسیر ہے۔ ایک ''الکتاب'' ہے تو دوسری ''الحکمت'' اور ''المیزان''۔ قرآن مجید احکام کا بنیادی مصدر ہے۔ سنت کو بنیادی مصدر کی حیثیت خود قرآن نے دی ہے اور رسول اللہ ﷺ کے اوامر ونواہی کی اطاعت کو لازم ٹھہرایا ہے۔ لہٰذا مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ قرآن وسنت دونوں کا علم رکھتا ہو۔ اگر اس نے اپنے اجتہاد میں ان دونوں میں سے کسی ایک پر انحصار کیا اور دوسرے کو ترک کر دیا تو وہ مجتہد نہیں ہے اور نہ ہی اس کا اجتہاد جائز ہوگا۔

جیسا کہ سنت کی حیثیت قرآن کی تشریح وتوضیح کی ہے۔ ظاہر نظر میں ممکن ہے بعض تشریحات کی سند قرآنِ حکیم میں نہ مل سکے لیکن جن کی نظر میں کلی حکمت اور عمومی مقاصد ہیں ان کے لیے سند تلاش کر لینا کوئی مشکل نہیں۔ یہ نبوی ﷺ تشریحات خواہ اصول وکلیات کی شکل میں ہوں یا وقتی وفروعی مسائل کی صورت میں، کسی کی بھی افادیت سے انکار نہیں ہوسکتا۔ اصول وکلیات کے ذریعہ قانون کی تشکیل کا کام انجام پاتا ہے اور وقتی وفروعی مسائل سے استنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے۔ جہاں ایسی صورت پیش آئے کہ ''سنت'' کا ظاہری مفہوم قرآنِ حکیم کے خلاف ہوتا ہو تو مجتہد کے لیے ضروری ہے کہ اس کا ایسا محل تلاش کرے جس سے مطابقت کی صورت پیدا ہو۔

"حتی لو وجد حدیثا لا یوافق ظاهره الکتاب یهتدی الی وجه محمله فان السنة بیان الکتاب ولا یخالفه" (9)

اگر کوئی ایسی حدیث ہو جس کا ظاہری مفہوم قرآنِ حکیم کے موافق نہ ہو تو مجتہد کی رہنمائی مطابقت کی وجہ کی طرف ہونی چاہیے۔ کیونکہ سنت قرآنِ حکیم کا بیان ہے۔ اس کے خلاف نہیں ہے۔

مجتہد کے لیے تمام احادیث کی بجائے صرف احکام سے متعلق احادیث جاننے کی شرط ماضی میں مناسب تھی جب تمام احادیث مدوّن اور شائع نہ ہوئی تھیں لیکن آج کمپیوٹر اور انفارمیشن ٹیکنالوجی کا دور ہے۔ ذخیرۂ احادیث مع الشروح واسماء الرجال کمپیوٹر ڈسک پر منتقل کر دیا گیا ہے اور بس ایک اشارہ انگلی سے کسی بھی موضوع، راوی یا حکم سے متعلقہ تمام احادیث آپ کے سامنے ہوتی

---

(9) عقد الجید، ص ٦.

ہیں نیز ان کی متداول شروح اور رواۃ وحالاتِ رواۃ سکرین پر آجاتے ہیں (10)۔ تو اب یہ شرط غور کی متقاضی ہے کیونکہ اس دور میں مجتہد کے لیے سنت کی تمام نصوص کے مواقع ومواضع سے آگاہ ہونا ماضی کی نسبت آسان ہے۔

۳- اجماع سے واقفیت

مجتہد کے لیے ایک شرط یہ ہے کہ جن مسائل پر صحابہ کرامؓ، تابعینؒ یا بعد میں امت کا اجماع ثابت ہے، اُن کو جانتا ہوتا کہ وہ اجماع کے خلاف فتویٰ دینے سے محفوظ رہے۔ اجماع سے واقفیت اسی طرح ضروری ہے جس طرح اس کے لیے قطعی نصوص کا علم ضروری ہے جیسا کہ اجماع کی حجیت ومشروعیت کی بحث باب اول میں گزر چکی ہے۔ البتہ اس شرط میں مجتہد کے لیے سہولت اور تخفیف یہ ہے کہ اس کے لیے تمام مسائل جن میں اجماع ہو چکا ہے کا بالفعل استحضار ضروری نہیں بلکہ زیرِ تحقیق مسئلے کے بارے میں یہ یقین حاصل کر لینا کافی ہے کہ یہ اجماعی مسئلہ نہیں ہے۔ اس یقین کے حصول کے دو طریقے ہیں۔

ایک یہ کہ مجتہد کا فتویٰ اور اس کی رائے صحابہؓ وتابعینؒ یا فقہائے متقدمین میں سے کسی ایک کے فتوے اور رائے کے مطابق ہو۔ اس مطابقت سے صاف طور پر معلوم ہو جائے گا کہ دورِ متقدمین میں اس رائے کے خلاف اجماع منعقد نہیں ہوا تھا۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ زیرِ تحقیق مسئلہ بالکل نیا ہو اور سلف صالحین کے دور میں اس کا سرے سے وجود ہی نہ رہا ہو۔ اجماعی اور اختلافی مسائل معلوم کرنے کے لیے چاروں متداول فقہی مکاتبِ فکر یعنی حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ اور حنبلیہ کی امہات الکتب کا براہِ راست مطالعہ ضروری ہے۔

۴- قیاس اور دیگر مصادرِ قانون کا علم

مجتہد کے لیے قیاس جو کہ شریعت اسلام کا اہم مصدر ہے، اس کے ارکان وشرائط سے آگاہی ضروری ہے۔ رائے اور اجتہاد میں قیاس ایک اہم طریقہ ہے اور فقہ کا معتد بہ حصہ قیاس پر مبنی ہے۔ اسی طرح دیگر مصادرِ قانون جیسے استحسان، مصالح مرسلہ اور استدلال وغیرہ کی بصیرت بھی

(10) دیکھئے CD البرنامنج الحديث الشريف الكتب التسعة وديگر CDs

اس کے لیے لازمی ہے۔ ذیل میں ان مصادر و مآخذ کی تفصیل بیان کی جاتی ہے۔

(ا) **قیاس:** قیاس کے لغوی معنی اندازہ کرنا، مطابق اور مساوی کرنا اور اصطلاح فقہا میں علت کو مدار بنا کر سابقہ فیصلہ اور نظیر کی روشنی میں نئے مسائل حل کرنے کو قیاس کہتے ہیں۔ یعنی اشتراک علت کی بناء پر حکم منصوص کو غیر منصوص میں جاری کرنا (11)۔ قیاس کی صورت یہ ہے کہ صریح حکم کی گہرائی میں جا کر اس کی علت نکالی جائے گی علت کی نوعیت و کیفیت پر غور کیا جائے گا پھر نئے مسئلے کی علت دیکھی جائیگی۔ اس کے مالہ و ماعلیہ میں نظر دوڑائی جائے گی۔ اگر پرانے اور نئے دونوں کی علت میں اتحاد ہے تو سابق حکم اس نئے مسئلہ پر بھی جاری کر دیا جائے گا۔ دراصل اسی عمل استنباط کا نام قیاس ہے۔ امام شافعیؒ نے فرمایا ہے

"ومن لم يعرف القياس فليس بفقيه" (12)

جو قیاس کو نہیں جانتا وہ فقیہ نہیں ہے

قیاس کے چار ارکان ہیں۔ اصل، حکم اصل، علت اور فرع تاہم قیاس میں علت ہی پر سارا دارومدار ہوتا ہے اور پوری بحث اسی کے گرد چکر کاٹتی ہے۔ یہ علت کبھی تو نص میں صراحۃً یا اشارۃً مذکور ہوتی ہے اور کبھی اجماع سے اس کا ثبوت ہوتا ہے اور کبھی اجتہاد و استنباط کے ذریعہ نکالی جاتی ہے

قیاس کے وہی مواقع ہیں جہاں قرآن وسنت اور اجماع سے حکم کا ثبوت نہ ہوا ہو۔ جو چیزیں قرآن وسنت یا اجماع کے صریح حکم سے ثابت ہیں پہلے ان کے الفاظ و معانی میں غور کیا جائے اور فقہا کے بیان کردہ طریقوں اقتضاء کنایہ اشاریہ وغیرہ کے تحت نئے مسئلہ کا حکم دریافت کیا جائے۔ اس طرح بہت سے مائل ظاہری الفاظ و معنی سے حل ہو جائیں گے۔ زیادہ گہرائی میں جانے کی ضرورت نہ ہوگی اور اگر اتنے سے کام نہیں چلتا ہے تو پھر قیاس کا درجہ ہے۔ اب رہا اجتہاد سے علت معلوم کرنا تو اس کے لیے تنقیح مناط، تخریج مناط اور تحقیق مناط کا عمل کیا جاتا ہے جس کی تفصیل آگے

---

(11) التقرير والتحبير، ٣/٦٩، ٧٠۔ نررالانور، ص ٢٢٤۔ نهاية السؤل، ٤/٢۔ المستصفىٰ ٢/٥٤.

(12) شافعیؒ، الجامع لمسائل اصول الفقه، ص ٤٠٠ .

آئے گی۔ مختصراً ان کی تعریف درج ذیل ہیں۔

تنقیح مناط: کے معنی لغت میں صاف ستھرا کرنا اور جدا کے ہیں۔ ''مناط'' کے معنی ''مدار'' ہیں جس سے مراد علت ہے۔ تو اصطلاح میں ''فرق کرنے والے کو لغو قرار دے کر اصل کے ساتھ فرع کو ملا دینا'' (13)

یعنی جس واقعہ میں حکم موجود ہے اس پر بحیثیت مجموعی نظر دوڑا کر اجتہاد کے ذریعہ غیر موثر کو موثر سے جدا کر کے بحیثیت علت موثر کو واضح و منقح کرنا۔

تخریجِ مناط: اس وصف کو دلائل سے متعین کرنا جو علت بننے کی صلاحیت رکھتا ہو۔ تو گویا مقررہ طریقوں کے ذریعہ حکم کی متعین علت نکالنا تخریج مناط ہے (14)۔

تحقیق مناط: نص یا اجماع سے جو علت متعین ہو چکی ہو اس کو اجتہاد کے ذریعے نئے زیر بحث مسئلہ میں جاری کرنا (15) حکم کے نفاذ کے لیے موقع و محل کی تعین بھی تحقیق مناط میں داخل ہے (16) اسی طرح موجود حکم کی علت متعین ہو تو اجتہاد کے ذریعہ اس کو نئے مسئلے میں جاری کرنا تا کہ وہی حکم نئے مسئلے کا بھی ہو۔

ان تمام مسائل اور علت کے قواعد و قوانین سے گہری واقفیت اور مشق مجتہد کے لیے ضروری ہے

(ب) استحسان: استحسان کی ضرورت اس لیے پیش آتی ہے کہ انسانی ضرورتوں اور مصلحتوں کا دامن کافی وسیع ہے اور ان کو قاعدہ و قانون میں سمیٹنا حد درجہ مشکل ہے۔ ضرورتیں اور مصلحتیں پہلے وجود میں آتی ہیں پھر ان کو منظم شکل دینے کیلئے قاعدے و قانون مقرر کیے جاتے ہیں۔ زبان و مکان کے لحاظ سے ان میں تبدیلی اور موقع و محل کے لحاظ سے ان میں جدت طرازی کبھی قیاس کی وسیع حدوں کو بھی تنگ بنا دیتی ہے یا ضرر رساں ثابت کر دیتی ہے۔ ایسی صورت میں فقہا قیاس

---

(13) شوکانی، ارشاد الفحول، المقصد الخامس، الفصل الرابع .

(14) غزالی، منهاج الاصول، التاسع، بذیل تنقیح المناط .

(15) صدیق حسن خان، حصول المامول، الفصل الرابع .

(16) شاطبی، الموافقات، ج ٤، کتاب الاجتهاد المسئلة الاولیٰ .

حکم چھوڑ کر دوسرا حکم اختیار کرنے پر مجبور ہوتے ہیں جو مقابلۃً زیادہ آسان ومفید ہوتا کہ الٰہی حکمت کے ساتھ ہم آہنگی ہو۔ استحسان اسی ضرورت اور مصلحت کا پیدا کردہ ایک اصول یا ماخذ ہے۔ جیسا کہ اس کی تعریفوں سے ظاہر ہے۔

الاستحسان ترك القياس والاخذ بما هو اوفق للناس ــــ طلب السهولة فى الاحكام فيما يبتلى فيه الخاص والعام ــــ الاخذ بالسعة وابتغاء ما فيه الراحة (17).

استحسان قیاس کو چھوڑ کر اس کو اختیار کرنا ہے جو لوگوں کیلئے زیادہ موافق ہو ــــ ان صورتوں میں سہولت طلب کرنا ہے جن میں خاص وعام سب مبتلا ہوتے ہیں ــــ فراخی اور راحت کی صورت تلاش کرنا ہے۔

فقہا نے استحسان کی عمومیت کو قیاس خفی میں سمیٹ کر بیان کیا ہے چنانچہ قیاس خفی ہی کا دوسرا نام وہ استحسان قرار دیتے ہیں۔ اس طرح قیاس کی دو قسمیں بنتی ہیں (۱) قیاس جلی (۲) قیاس خفی۔ قیاس جلی وہ ہے جس کی طرف ذہن جلد منتقل ہو جاتا ہے اور زیادہ غور وفکر کی ضرورت نہ پڑے۔ قیاس خفی وہ ہے کہ زیادہ غور وفکر اور دقّتِ نظر کے بعد اس کی طرف ذہن منتقل ہو (18)۔

بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ قیاس جلی کے مقابل قیاس خفی نہیں ہوتا بلکہ کتاب وسنت کی نص ہوتی ہے یا اجماع یا ضرورت۔ ان صورتوں میں بھی استحسان کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ تب اس کی یہ تعریف کی جاتی ہے"

"كل دليل فى مقابلة القياس الظاهر نص او اجماع او ضرورة (19)

ہر ایسی دلیل کا نام استحسان ہے جو قیاس ظاہر کے مقابلے میں ہو خواہ نص ہو اجماع ہو یا ضرورت ہو۔

---

(17) امینی، محمد تقی، اجتہاد کا تاریخی پس منظر، ص ١٦٩ بحوالہ اسرخسی، المبسوط فی الاستحسان.

(18) شرح مسلم الثبوت، ص ٥٨١ . (19) ایضاً.

فقہا استحسان کا عمل کسی دلیل شرعی کی بنا پر کرتے ہیں اور اسی کو بنیاد بنا کر قیاس حکم پر دوسرے حکم کو ترجیح دیتے ہیں۔ اس دلیل شرعی کا نام سند استحسان ہے۔ جسکی چار قسمیں ہیں۔ نص، عرف، ضرورت اور قیاس خفی۔ اسی طرح استحسان کی چار قسمیں بیان کی جاتی ہیں۔ (۱) استحسان سنت (۲) استحسان اجماع (۳) استحسان ضرورت (۴) استحسان قیاسی۔ ایک مجتہد کو ان تمام اقسام، ان کی تفصیلات اور ان کے مواضع استعمال سے مکمل آگاہی ہونی چاہیے۔

(ج) استصلاح یا مصالح مرسلہ: فقہاء کی اصطلاح میں اس کی تعریف یہ ہے'

"المصالح المرسلة وهی التی لا یشهدلها اصل بالاعتبار فی الشرع ولا بالالغاء وان کانت علی سنن المصالح وتلقتها العقول بالقبول" (20)

مصالح مرسلہ وہ ہیں جن کے اعتبار کے لیے شریعت کی کوئی اصل شہادت نہ دے اور نہ لغو کرنے کی کوئی شہادت ہو اگر چہ وہ بحیثیت مجموعی مصالح کے طریقوں پر ہو اور عقل انہیں قبول کرتی ہو۔

ضرورت و مصلحت کو بنیاد بنا کر مسائل حل کرنا جس طرح استحسان میں گزر چکا ہے، اس سے زیادہ وسیع پیمانے پر استصلاح میں ہوتا ہے۔ وہ خاص ہے اور اس عمومیت کے لحاظ سے یہ عام ہے لیکن دوسری حیثیت سے استحسان عام ہے کہ اس میں قیاس خفی کا زاویۂ نگاہ موجود ہے اور استصلاح خاص ہے کہ اس میں صرف ضرورت و مصلحت کا زاویۂ نگاہ کارفرما ہوتا ہے۔

زیر بحث مرسلہ وہ علت ہے کہ تاثیر کے لحاظ سے یا موافقت پر حکم کے ترتب کے لحاظ سے کسی بھی طرح کتاب وسنت یا اجماع سے اس کا اعتبار ثابت نہ ہو اور لغو قرار دینا بھی ثابت نہ ہو۔ اس طرح مرسلہ میں وہ اوصاف (مصالح جو علت بن سکتے ہوں) داخل ہوں گے جن کے دونوں جانب کا ثبوت نہ ہو۔

امام مالکؒ نے مصالح مرسلہ کے استعمال میں زیادہ وسعت سے کام لیا ہے اور موقع و محل کے لحاظ سے بعض جگہ مقررہ حدود و قیود کی پابندی کا بھی زیادہ لحاظ نہیں رکھا۔ اسی وجہ سے یہ اصول

---

(20) التقریر والتحبیر، ۳/۲۸۶.

ان کی جانب منسوب ہے ورنہ فی نفسہ اس کی حقیقت سے کسی کو انکار نہیں ہے۔ آئمہ کے عمل سے ثابت ہے کہ اس سے سبھی نے مسائل حل کیے ہیں۔ کسی نے الگ مستقل اصطلاح وضع کی اور کسی نے دوسری اصطلاحوں میں اس کو داخل کیا۔

فقہا نے مصالح مرسلہ سے کام لینے کی مندرجہ ذیل شرطیں مقرر کی ہیں:

(۱) یہ مصالح، ان مصالح کے مشابہ ہوں جن کا شارع نے اعتبار کیا ہے (21)۔

(۲) قطعیہ ہوں کہ ان مصالح کے حصول کا یقین ہو۔

(۳) کلیہ ہوں کہ ملک وملت کے عمومی فائدہ اور مصلحت سے ان کا تعلق ہو (22)۔

یعنی جن مصالح کا حصول مقصود ہو اور مضرت کا دفعیہ پیش نظر ہو وہ بنیادی اصول اور کلی پالیسی کے خلاف نہ ہوں۔ اگر چہ ان کا کہیں صراحۃً ذکر موجود نہ ہو۔ چنانچہ مصلحت مرسلہ سے مراد ایسی مصلحت نہیں ہے کہ جس کی طرف شریعت نے توجہ نہ دی ہو بلکہ ایسی مصلحت ہے کہ متعین شکل میں اگر چہ توجہ نہ ظاہر ہوتی ہو لیکن مطلق شکل میں پوری توجہ موجود ہو۔

استصلاح کے بنیادی قواعد عدل واحسان، جملہ فلاح و بہبود کے امور، امانت کی ادائیگی، حقوق میں مساوات، استحقاق واستفادہ میں مساوات، مال ودولت کی منصفانہ تقسیم، دین میں اصل آسانی، حرج وتنگی کی ممانعت، تکلیف میں کمی، جب تک ممانعت نہ ہو اشیاء میں اصل اباحت اور نقصان کا دور کیا جانا تمام قرآن وسنت سے ماخوذ ہیں۔

آئمہ مجتہدین نے استصلاح کو منضبط کرنے کے لیے اس کے قواعد کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے (۱) جلب مصالح ودفع مفاسد (۲) فتح ذرائع وسدّ ذرائع (۳) تغیر احکام بتغیر زمان۔

عرف میں بھی مصلحت ملحوظ ہوتی ہے اس لیے اکثر وبیشتر اس کا تعلق مصالح مرسلہ سے ہوتا ہے (23)۔

---

(21) التقرير والتحبير، ٣/٢٨٦ .

(22) التقرير والتحبير، ٣/٢٨٦ .

(23) عبد الوهاب خلاف، علم اصول الفقه، الدليل السابع العرف .

(د) استدلال: استدلال کی اصطلاحی تعریف یہ ہے'

مالیس بنص ولا اجماع ولا قیاس (24)

(یہ وہ طریقہ استنباط ہے) جو نص، اجماع اور قیاس سے نہ ہو۔

بہت سی صورتوں میں یہ اصطلاح سے بھی وسیع مانا گیا ہے لیکن اس کا تعلق استنباط کے کسی ایک طریقہ کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ اس میں تقریباً تمام وہ طریقے داخل ہیں جن سے فقہا نے کام لیا ہے اور وہ براہِ راست قیاس کے مذکورہ طریقوں سے متعلق نہیں ہیں۔ فقہا نے ان کو منضبط کرنے کے لیے چند اصطلاحیں مقرر کی ہیں مثلاً

(i) استصحاب حال (ii) تلازم بین الحکمین (iii) تعارض اشباہ

(i) استصحاب حال: اس کے معنی لغت میں مصاحبت تلاش کرنا ہیں اور اصطلاح میں یہ ہیں'

ھو الحکم بثبوت امراو نفیه فی الزمان الحاضر او المستقبل بناء علی ثبوته او عدمه فی الزمان الماضی لعدم قیام الدلیل علی تغیره (25)

موجودہ یا آئندہ زمانہ میں کسی حکم کا ثبوت یا نفی محض اس بنا پر کہ گزشتہ زمانہ میں وہ ثابت تھا یا ثابت نہ تھا جبکہ اسکی تبدیلی پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

دوسری تعریف اس طرح ہے'

ما ثبت فی الزمن الماضی فالاصل بقاء ه فی الزمن المستقبل (26)

گزشتہ زمانہ میں جو بات ثابت ہو اسی کو اصل قرار دے کر وہی حکم دینا

---

(24) ابن بدران، عبد القادر بن احمد، نزهة الخاطر شرح روضة الناظر، الاصل الرابع الأستصحاب .

(25) ابن قیم، اعلام الموقعین .

(26) الشوكانی، ارشاد الفحول، البحث الثالث فی الاستصحاب .

یعنی پہلی حالت اس وقت تک قائم سمجھی جائیگی جب تک اس کے خلاف ثبوت نہ ہو جائے اور حال و مستقبل پر محض اس لیے حکم لگایا جائے کہ ماضی میں یہی حکم تھا اور اس کے خلاف کوئی ثبوت نہیں۔ یہ طریق استدلال صرف اسی حکم میں کام دے سکتا ہے جو پہلے سے دلیل کے ذریعہ ثابت ہو اور اب اس کے زوال میں شک ہو گیا ہو چنانچہ ''استصحاب حال فتوی کا آخری مدار ہے۔ مفتی سے جب کوئی حکم دریافت کیا جائے تو کتاب وسنت، اجماع اور قیاس سے بالترتیب تلاش کرے گا۔ اگر ان میں سے نہ حاصل ہو سکے تو استصحاب حال سے حاصل کرے گا'' (27)۔

استصحاب حال کی پانچ شکلیں ہیں (۱) استصحاب اباحت (۲) استصحاب عموم (۳) استصحاب عقل (۴) استصحاب اجماع (۵) استصحاب عدم اصلی

(ii) تلازم بین الحکمین: دو حکموں کے درمیان ایک دوسرے کے لیے لازم ہونے کا تعلق یعنی اس تعلق کی بنا پر کسی خاص علت کے بغیر ایک حکم دوسرے سے متعلق کرنا۔ فقہاء نے اس کی چار شکلیں بیان کی ہیں۔

(۱) یہ تعلق دو مثبت جملوں میں ہو اس طرح کہ ان دونوں کے درمیان مساوات کی نسبت ہو اور دونوں ایک دوسرے کے لیے لازم ہوں مثلاً یہ کہ جو شخص طلاق دے سکتا ہے وہ ظہار بھی کر سکتا ہے۔

(۲) یہ تعلق دو منطقی جملوں میں ہو۔ جیسے تیمّم نیت کے بغیر جائز نہیں اس لیے وضو بھی نیت کے بغیر جائز نہ ہوگا کیونکہ تیمّم بعض صورتوں میں وضو کے قائمقام بنتا ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تیمّم میں نیت فرض ہے جبکہ وضو میں فرض نہیں ہے۔

(۳) پہلا مثبت اور دوسرا منفی جملے میں ہو مثلاً یہ طریق استدلال کہ جو بات جائز ہے وہ ممنوع یا حرام نہیں ہو سکتی۔

(۴) پہلا منفی اور دوسرا مثبت جملے میں ہو جیسے یہ طریقہ کہ جو بات جائز نہیں وہ ممنوع ہے (28) مالکی وشافعی فقہاء نے اس سے زیادہ کام لیا ہے۔ احناف نے اس سے زیادہ کام نہیں لیا۔

(27) ایضاً . ابن بدران، المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل، الاصل الرابع، استصحاب

(28) الشوكانی، ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الاصول، الفصل السابع فی الاستدلال .

(iii) تعارض اشباہ: ایک دوسرے کے خلاف اور مشابہ صورتیں پہلے سے موجود ہیں اور یہ نئی صورت ہر ایک کے ساتھ شامل کی جا سکتی ہو۔

اسی طرح ایسی علت سے استدلال جس کے علت ہونے میں اختلاف ہو اور تعدیل کا طریقہ جس میں حالات و زمانہ کی تبدیلی پر بحث ہوتی ہے کہ جب لوگوں کے احوال بدل جائیں، زمانہ بدل جائے تو وہ احکام بھی بدل جائیں گے جو ان احوال و زمانہ پر مبنی تھے، اب استدلال سے متعلق ابحاث ہیں۔

۵- صحابہؓ و تابعینؒ کے اقوال و فتاویٰ سے واقفیت

اجتہاد کی صلاحیت کیلئے صحابہؓ و تابعینؒ کے اقوال و فتاویٰ سے واقفیت اور ان کو برمحل منطبق کرنے میں مہارت بھی ضروری ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں؛

"ویعرف اقاویل الصحابة والتابعین فی الاحکام ومعظم فتاوی فقهاء الامة" (29)

صحابہؓ و تابعینؒ کے اقوال کی معرفت ہو اور فقہاء امت کے اہم فتاوی سے واقفیت ہو

صحابہ کرامؓ نے رسول اللہ ﷺ کی زندگی سے براہِ راست تعلیم و تربیت حاصل کی تھی۔ آپ ﷺ کی فکری و عملی زندگی کو اپنی زندگیوں میں رچایا اور بسایا تھا۔ جو کچھ جس طرح آپ ﷺ نے سنایا، آپ ﷺ کو کرتے دیکھا، بعینہ اسی طرح اس پر عمل پیرا ہوئے۔ اگر کہیں کوئی اشتباہ ہو گیا تو رسول اللہ ﷺ سے پوچھ کر تشفی کر لی۔ ان میں کچھ اصحاب ایسے بھی تھے جو قانونی معاملات میں خصوصیت سے ممتاز تھے اور ان کے بارے میں رسول اللہ ﷺ کی زبان مبارک کی شہادت بھی موجود تھی۔

ایسی حالت میں ان سے بڑھ کر مزاج شناس نبوت اور کون ہو سکتا ہے؟ ان کی رائے اور عمل کے مقابلے میں کسی کی رائے اور عمل کو اہمیت نہیں دی جا سکتی ہے۔ اور مجموعی حیثیت سے ان کے قول اور فعل کو ''معیار'' تسلیم کرنے میں کسی اصول کلی پر زد نہیں پڑتی۔ بلکہ یہ تو عین مقصد نبوت کے مطابق

(29) عقد الجید، ص ۷.

ہے کیونکہ نبوت اس بات پر بھی مامور ہوتی ہے کہ وہ ایسی جماعت تیار کرے جو اس کے بعد ہر حیثیت سے اس کی تعلیمات کی محافظ اور اس کے مقاصد کی تکمیل کر سکے۔

یہ ظاہر ہے کہ نبی ﷺ جملہ انسانی ضروریات اور آئندہ پیش آنے والے واقعات کی تعلیم نہیں دے سکتا۔ البتہ اس کے ارشادات میں ایسے اصولِ کلیہ ہوتے ہیں جن سے نئے مسائل کا استنباط کیا جاتا ہے۔ نبی ﷺ کی تیار کردہ جماعت چونکہ مزاج شناسِ نبوت ہوتی ہے اس لیے وہی اس فرض کو بخوبی انجام دے سکتی ہے۔ صحابہ کرامؓ کی زندگی پر حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے درج ذیل تبصرہ کے بعد اور کسی شہادت کی ضرورت نہیں رہتی وہ فرماتے ہیں'

"اولٰئِك اصحاب محمد ﷺ كانوا افضل هذه الامة ابرها قلوباً واعمقها علما واقلها تكلفا اختارهم الله لصحبة نبيه والاقامة دينه فاعرفوا لهم فضلهم واتبعوهم على اثرهم وتمسكوا بما استطعتم من اخلاقهم وسيرهم فانهم كانوا على الهدى المستقيم"(30)

یہ محمد ﷺ کے اصحاب ہیں جو دل کی نیکی، علم کی گہرائی، تکلیف کی کمی میں اس امت کے افضل ترین لوگوں میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انہیں اپنے نبی ﷺ کی حجت اور اپنے دین کو قائم کرنے کے لیے منتخب فرمایا ہے۔ تم لوگ ان کے فضل کو پہچانو، ان کے نقشِ قدم کی پیروی کرو، ان کے اخلاق اور ان کی سیرت کو جہاں تک بس چلے مضبوطی کے ساتھ پکڑو۔ یہی لوگ ہدایت مستقیم پر ہیں۔

صحابہؓ کے بعد تابعین کا درجہ ہے۔ ان کے بارے میں قرآن میں ہے'

﴿الذين اتبعوهم باحسان﴾ (سورۃ التوبہ:۱۰۰)

جنہوں نے نیکی اور خلوص کے ساتھ (مہاجرین وانصار یعنی صحابہ کا) اتباع کیا۔

پھر حدیث مبارکہ کے الفاظ میں تابعین کی عظمت بیان ہوئی ہے'

(30) جامع ترمذی،

"خیر امتی قرنی ثم الذین یلونھم ثم الذین یلونھم" (31)

میری امت کا بہترین زمانہ میرا زمانہ ہے پھر وہ جو اس کے بعد ہے پھر وہ جو اس کے بعد ہے

اس تفوق کی بنا پر اجتہاد کے مرحلہ میں تابعین کے اقوال وفتاویٰ کو بھی کافی اہمیت حاصل ہے ۔اور جن تابعین کے اقوال وفتاویٰ صحابہؓ کے زمانہ میں مشہور ہوئے اور تسلیم کیے گئے جیسے قاضی شریحؒ اور حضرت مسروقؒ وغیرہ، ان کو اخذ واستنباط میں مثل صحابہؓ کے اقوال وفتاویٰ کے قرار دیا جاتا ہے۔

۶۔ فقہی اصول وکلیات کا علم

استدلال واستنباط کے سلسلہ میں فقہی اصول وکلیات سے بڑی مدد ملتی ہے۔فقہاء نے ان اصول وکلیات کے تحت احکام ومسائل کی ترتیب وتدوین کر کے نہایت مفید خدمت سرانجام دی ہے

اِن سے اخذ واستفادہ کیلئے بنیادی حیثیت سے دو باتیں پیش نظر رہنی ضروری ہیں:

(۱) موقع ومحل کی مناسبت کہ فقہا نے کن مواقع پر کس طرح انہیں استعمال کیا ہے اور اب جدید حالات میں کس جگہ اور کس طرح انہیں منطبق کیا جاسکتا ہے۔

(۲) بحیثیت مجموعی اصول وکلیات کا علم ہو ایسا نہ ہو کہ ایک اصول سے مسئلہ کا استدلال کیا جائے اور دوسرے اصولوں کی خلاف ورزی ہو جائے۔

اس میں شک نہیں کہ بہت سی استثنائی صورتیں موجود ہیں۔موجودہ اور آئندہ دور میں بھی پائی جائیں گی لیکن انہیں مستثنیٰ کرنے کیلئے دلائل کے بغیر چارہ نہیں ہے ورنہ شرعی احکام ومسائل کا نظم وتنظیم الجھ کر رہ جائے گا۔

۷۔ فقہی جزئیات کا علم

مجتہد کی اہلیت کے حوالے سے فقہی جزئیات کا علم بھی ضروری قرار دیا جاتا ہے، جیسا کہ شاہ ولی اللہؒ نے امام غزالیؒ کے حوالے سے نقل کیا ہے

---

(31) صحیح بخاری، مناقب الصحابہؓ الخ ۔ صحیح مسلم ۔فضائل الصحابہؓ ۔ ۲۲ ۔ ۲۱۵ حدیث نمبر ۶۴۲۹ تا ۶۴۷۵
حدیث نمبر ۳۶۵۰

"انما يحصل الاجتهاد فى زماننا بممارست الفقه وهى طريق تحصيل الدراية فى هذا الزمان ولم يكن الطريق فى زمن الصحابة" (32)

ہمارے زمانے میں اجتہاد کا درجہ فقہ میں ممارست (مشق) سے حاصل ہوتا ہے اور اس زمانہ میں فقہی فہم (تحصیل دوایت) حاصل کرنے کا یہی طریقہ ہے۔ صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں یہ طریقہ نہ تھا۔

اصل بات یہ ہے کہ فقہی جزئیات اور ان کے دلائل کے علم سے نہ صرف یہ کہ استدلال و استنباط کا انداز معلوم ہوتا ہے بلکہ فکر ونظر کا ایک نقشہ وسانچہ بھی متعین ہوتا ہے۔ جب انسان مسلسل کسی چیز میں غور وفکر کرتا رہتا ہے تو اس کے نئے نئے گوشے اور زاویے سامنے آتے ہیں۔ ہماری فقہ کی قدیم کتب کی تدوین وترتیب اس طرز پر ہے کہ کھلے ذہن اور صاف دماغ کے ساتھ ان کا مسلسل مطالعہ استنباط واستدلال کی راہوں کو آسان کر دیتا ہے۔ متاخرین کی ''ہدایہ'' کی طرز کی کتب بھی بصیرت افروز ہیں۔ کتب کے مطالعہ میں گہری نظر اس اندازِ فکر پر ہونی چاہیے جو کتاب کے اندر سویا ہوا ہوتا ہے۔ اصلی جوہر اور روح، یہی اندازِ فکر ہے۔ اس سے ذہن بنتا ہے اور فکر کی رسائی ہوتی ہے

۸۔ قدیم عربی زبان کا علم

فقہ اسلامی کے دو بنیادی ماخذ قرآن مجید اور احادیث اور دیگر تمام علوم فقہ جو کہ اجتہاد کیلئے ضروری ہے کہ وہ عربی زبان اور اس کے قواعد جانتا ہو۔ قرآن وسنت کی نصوص کو سمجھے بغیر ان سے احکام کا استنباط مشکل ہی نہیں ناممکن ہے۔ قرآن وحدیث اور کتبِ فقہ کے تراجم سے کار اجتہاد سرانجام نہیں دیا جاسکتا۔

اجتہاد کیلئے یہ تو ضروری نہیں کہ مجتہد عربی لغت میں سیبویہ، خلیلؒ اور مبرد کے ہم پلہ عربی کا امام بن جائے البتہ یہ تقاضا ضرور کرتا ہے کہ قرآن وسنت کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھ سکے۔ صرف ونحو، بلاغت ومعانی کے قواعد اور عربی ادب میں اتنی مہارت ہو کہ نصوص کے معنی ومراد کو متعین کر کے

---

(32) عقد الجيد، ص ۷.

احکام کے بیان میں اسلوب وانداز اور فصاحت و بلاغت کے جو موتی بکھرے ہوئے ہیں اور سادگی کے باوجود معانی کی گہرائی میں جو جوہر موجود ہے، اس کو پیش نظر رکھ کر احکام کا استنباط کر سکے۔

امام غزالیؒ کے نزدیک مجتہد کو عربی زبان کا اتنا علم ضرور ہونا چاہیے جس سے عربوں کے خطاب اور عربی زبان میں ان کے طریقوں کو سمجھا جاسکے۔ کلام کے صریح ہونے اور اس کے ظاہر، مجمل، حقیقت ومجاز، خاص و عام، محکم و متشابہ، مطلق ومقید اور اس کے مفہوم مخالف وغیرہ میں تمیز کر سکے (33)۔

حضرت شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں

"وكذالك يجب ان يعرف من علم اللغة ما اتىٰ فى كتاب او سنة فى امور الاحكام دون الاحاطة بجميع لغات العرب .... وينبغى ان يتحرج فيها بحيث يقف على مرام كلام العرب فيما يدل على المراد من اختلاف المحال والاحوال لان الخطاب ورد بلسان العرب فمن لم يعرف لا يقف على مراد الشارع" (34)

اسی طرح لغت کا اس قدر علم ضروری ہے کہ کتاب وسنت میں جو احکام ہیں ان کو براہِ راست سمجھ سکے۔ عرب کی تمام لغات کا احاطہ ضروری نہیں ہے...اور مناسب ہے کہ اس میں اس قدر مشقت صرف کرے کہ کلامِ عرب کے مقصود سے واقف ہو جائے۔ اس طرح کہ مختلف عمل اور احوال میں اس سے کیا مراد ہوتا ہے۔ یہ اس لیے کہ خطاب عربی زبان میں ہے جو شخص اس کی معرفت حاصل نہ کرے گا وہ شارع کی مراد سے واقف نہ ہوگا۔

چنانچہ ''مالم يتم الواجب الا به فهو واجب ''جس چیز کے بغیر واجب پورا نہیں ہوتا وہ چیز بھی واجب ہے'' کے قاعدہ کلیہ کے مصداق اجتہاد کیلئے عربی زبان کا جاننا لازمی ہے۔ عربی زبان کے بغیر اجتہاد ممکن نہیں ہے۔

---

(33) المستصفىٰ ٢ / ٣٥٢ .

(34) عقد الجيد ، ص ٧ .

۹- اختلافات کو تطبیق دینے کی صلاحیت

اجتہاد کیلئے اختلافِ صحابہؓ اور اختلافِ آئمہ سے استفادہ اور ان کو منطبق کرنے کی صلاحیت بھی ضروری ہے۔ ان بزرگوں نے بڑی دقیقہ رسی اور محنت سے اس فن کی خدمت کی ہے۔ ان کے اقوال و آراء کی بڑی اہمیت ہے اور ان فقہی اقوال کو موقع و محل کے لحاظ سے منطبق کرنا ایک مستقل کام سمجھا جاتا ہے۔ چنانچہ نبی اکرم ﷺ نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے فرمایا:

"أتدری ای الناس اعلم؟ قلت الله ورسوله اعلم ۔ قال اعلم الناس ابصرهم بالهق اذا اخلتف الناس وان كان مقصرا فی العمل وان كان يزحف فی استه" (35)

کیا تمہیں معلوم ہے کہ بڑا عالم کون ہے؟ حضرت ابن مسعودؓ نے جواب دیا اللہ اور اس کا رسول بہتر جانتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا کہ بڑا عالم وہ ہے جس کو اختلاف کے موقع پر حق کی بصیرت حاصل ہو جائے، اگرچہ وہ عمل میں کوتاہی کرنے والا ہو اور گھسٹ کر چلنے والا ہو۔

امام شاطبیؒ کہتے ہیں کہ یہ حدیث مواقع اختلاف کی معروفت کیلئے تنبیہ ہے (36)۔ اس حدیث پر محدثین نے تنقید کی ہے۔ اس کے ایک راوی "عقیل بن جعد" کی وجہ سے امام بخاریؒ نے اس کو منکر الحدیث میں شمار کیا ہے لیکن اس حدیث کی تائید دوسرے اقوال سے ہوتی ہے۔ مثلاً حضرت قتادہؓ فرماتے ہیں؛

"من لم يعرف الاختلاف لم يشم انفه الفقه" (37)

جس نے اختلاف کی معرفت حاصل نہ کی اس کو فقہ کی ہوا بھی نہیں لگی

حضرت ہشام بن عبیداللہ رازیؒ فرماتے ہیں؛

"ومن لم يعرف اختلاف الفقهاء فليس بفقيه" (38)

جس نے فقہاء کے اختلاف کی معرفت حاصل نہ کی وہ فقیہ نہیں ہے

---

(35) الموافقات، ٤/١٦١.

(36) ایضاً. (37) ایضاً. (38) ایضاً.

امام مالکؒ سے روایت ہے کہ فتویٰ دینا اس شخص کیلئے جائز ہے جو فتوی کے اختلاف کو جانتا ہو۔ پوچھا گیا کہ کیا اختلاف سے اہل الرائے کا اختلاف مراد ہے؟ فرمایا نہیں بلکہ حضرت محمد ﷺ کے اصحاب کا اختلاف۔ قرآن کا ناسخ و منسوخ کا علم اور رسول اللہ ﷺ کی حدیث میں ناسخ و منسوخ کے علم کی معرفت (39)۔

اختلاف کی معرفت سے اختلافی مسائل کا حافظ ہونا مراد نہیں بلکہ موقع و محل کی مناسبت سے ان کے ذریعہ استدلال و استنباط پر قدرت مراد ہے۔ اس طرح کہ ہر پیش آنے والے مسئلہ میں حق کی معرفت حاصل ہو جائے (40)۔

ان اختلافات کی فقہاء نے کئی وجہیں بیان کی ہیں مثلاً الفاظ معنی کے لحاظ سے مشترک ہوں یا حرفی و نحوی ترکیب میں اشتراک کی وجہ سے اختلاف پایا جاتا ہو، حقیقت و مجاز، موقع و محل کی تلقین، عام اور خاص، روایتوں کے اختلاف، اجتہاد و قیاس کی جہت اور شرائط، نسخ و عدم نسخ اور کسی چیز کی کم یا زیادہ اہمیت کے سبب اختلاف۔ یہ تو حقیقی اختلاف کے اسباب ہیں اور ذاتی اغراض اور ہوا و ہوس کی بنیاد پر اختلاف کے اعتبار کا کوئی سوال نہیں (41)۔

۱۰۔ قومی و ملکی مصالح اور جدید حالات سے واقفیت

ایک مجتہد کیلئے حالات کے نشیب و فراز کو سمجھنا اور زمانے کے اتار چڑھاؤ کو پیشِ نظر رکھ ان کی مناسبت سے احکام کے موقع و محل کی تعیین کرنا ضروری ہے۔ اسی طرح ہر ملک و قوم کے عرف و عادات اور رسم و رواج کو جان کر اس کے مناسب حال احکام کا مقام متعین کرنا وغیرہ آسان کام نہیں۔ اس کیلئے بڑی گہرائی اور وسعتِ معلومات کی ضرورت ہے۔

ہر دور میں نئے حالات کے ماتحت نئے نئے مسائل ابھرتے رہتے ہیں اور بہت سے مسائل کا تعلق نئے علم و معلومات سے بھی ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جب تک نئے حالات اور علم و معلومات کے

---

(39) الموافقات، ٤/١٦١.

(40) ایضاً، ص ١٦٠.

(41) ایضاً، ص ١٦٧.

ذریعہ نہ منکشف کیے جائیں یا وہ علم وادراک نہ حاصل ہو جس کا تعلق ''تبدیلی'' سے ہے، مذکورہ قسم کے مسائل میں جچی تُلی رائے نہیں دی جاسکتی جو الٰہی حکمت کے ہم آہنگ ہو۔ اور جس کے ذریعہ منافع کا حصول اور مفاسد کا دفعیہ ہو سکے۔

دراصل قومی و جماعتی زندگی رفتہ رفتہ ابھرتی اور نشو ونما حاصل کرتی ہے۔ ابتدائی مرحلہ میں بعض ان چیزوں کی ضرورت ہوتی ہے جن کی بعد میں ضرورت باقی نہیں رہتی۔ اسی طرح ابتداء میں بعض ایسی چیزوں سے اعراض و روگردانی لازمی بنتی ہے جن کو اختیار کئے بغیر بعد میں چارۂ کار نہیں رہتا ہے۔ شرک و اختیار کے مرحلہ میں ان تمام باتوں کو سمجھنا اور بتدریج قوم و جماعت کو تحریک کے قابل بنانا ن، ہر دور کا نازک ترین کام سمجھا گیا ہے۔ مذکورہ بالا احوال و کوائف کو سمجھ کر ہی اجتہادی راہ کھل سکتی ہے اور احکام کی تنظیم و تدوین کی جاسکتی ہے۔ جیسا کہ امام غزالیؒ کی رائے اس سلسلہ میں نقل کی جاتی ہے۔

"فقیھا فی مصالح الخلق فی امور الدنیا" (42)

یعنی دینوی امور میں اللہ کی مخلوق کی مصلحتوں کا ماہر اور رمز شناس ہو۔

۱۱- ذوقِ اجتہاد

مجتہد میں ذوقِ اجتہاد پایا جانا چاہیے جو کہ کسبی چیز نہیں ہے۔ یہ عطیہ خداوندی ہے جسے وہ اپنی حیثیت کے تحت اپنے خاص بندوں کے قلوب میں القا کرتا ہے۔ یہ وہ علم و ادارک ہے جس کا تعلق دلوں سے ہے۔ اس باطنی قوت کو اصولیین قلب کی آنکھ سے تعبیر کرتے ہیں۔ ہر عالم و فاضل، قرآن وسنت کے علوم کو جاننے والا اور ذہین و فطین شخص مجتہد نہیں ہوتا بلکہ یہ ذوق تقویٰ اختیار کرنے سے حاصل ہوتا ہے۔

چنانچہ قرآنِ حکیم میں ارشاد ربانی ہے

﴿یا ایھا الذین اٰمنوا اِنْ تتقوا اللہ یَجْعَلْ لّکم فرقانًا﴾ (الانفال:۲۹)

اے لوگو جو ایمان لائے ہو اگر تم تقویٰ کی زندگی اختیار کرو گے تو اللہ تمہارے لیے فیصلہ اور امتیاز کرنے والی قوت پیدا کر دے گا۔

حضرت ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ سے پوچھا کہ کیا آپ کے پاس قرآن

(42) امینی، محمد تقی، مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر، ص ۳۴٦ بحوالہ احیاء العلوم۔

فصل سوم

تاریخ اجتماعی اجتہاد اور شرائط وطریقِ کار

تاریخ فقہ اسلامی میں اجتماعی اجتہاد کے ادارے

دورِ خلافت راشدہ کے بعد بھی اجتماعی وشورائی اجتہاد کے ذریعے مسائل حل کیے جاتے تھے:

۱- فقہائے سبعہ جو کہ مدینہ منورہ میں دور تابعین میں اجتماعی اجتہاد کا ادارہ تھا، جس کی تفصیلات گزشتہ سطور میں گزر چکی ہیں، اس سلسلہ میں دورِ صحابہ کے بعد اداراتی اجتہاد کی بہترین مثال ہے۔

۲- حضرت عمر بن عبدالعزیزؒ جن کو خلیفہ راشد پنجم کہا جاتا ہے کے مدینہ کی گورنری کے دور میں دس فقہا صحابہ کی کمیٹی کا ذکر بھی ملاحظہ کیا جاچکا ہے۔

۳- اس دور کے بعد دوسری ہجری کے ربع ثانی میں امام ابوحنیفہؒ اور ان کے رفقاء کے جماعت نے شوارئی اور اجتماعی اجتہاد کو بروئے عمل لاتے ہوئے تدوینِ فقہ اسلامی کا عظیم الشان کارنامہ سرانجام دیا۔ امام ابوحنیفہؒ انفرادی رائے پر اجتماعی رائے کو ترجیح دیتے تھے۔ آپؒ نے چالیس ممتاز اہل علم کی ایک مجلس تشکیل دی جس میں بحث وتحقیق کے بعد حل طلب مسائل کا فیصلہ کیا جاتا تھا۔

موفق الدین مکی رقمطراز ہیں:

فوضع ابو حنيفه مذهبه شوریٰ بينهم لم يستبد فيه بنفسه دونهم (1)

دوسری جگہ انہوں نے لکھا ہے

''ابوحنیفہؒ نے اپنا فقہی مسلک اپنے اصحاب سے باہمی مشاورت کے ذریعے مدون کیا تھا۔ وہ اپنی رائے پر اصرار نہیں کرتے تھے بلکہ مجلس میں کوئی مسئلہ پیش کر کے شرکائے مجلس کی آراء سنتے اور اپنی رائے سناتے تھے۔ بعض اوقات یہ مناظرہ ومباحثہ ایک ماہ سے زائد دنوں تک جاری رہتا تھا حتیٰ کہ جب کسی رائے پر اتفاق ہوجاتا تو امام ابو یوسف اسے قلم بند کر لیتے'' (2)۔ بلکہ جامع المسانید کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ جو بھی رائے قرار پاتی اسے اتفاق یا اختلاف رائے کے ساتھ لکھا جاتا:

(1) موفق الدين مكی، مناقب الامام الاعظم، مكتبه اسلاميه ، كوئٹه، ۱۴۰۷ھ، ۲/ ۲۴ .

(2) ايضاً ، ص ۱۳۳ .

وکان رحمه الله تعالیٰ اذا وقعت واقعة شاورهم وناظرهم وحاورهم وسألهم، فيسمع ما عندهم من الاخبار والآثار ويقول ماعنده، ويناظرهم شهراً او اكثر حتى يستقر أحد الاقوال، فيثبتة ، ابو يوسف رحمه الله حتى أثبت الاصوال على هذا المنهج" (3)۔

اس مجلس کے ۳۶ ارکان کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کی رائے یہ تھی:

''میرے یہ ۳۶ اصحاب ہیں، جن میں سے اٹھائیس قاضی بننے کے اہل ہیں، چھ فتویٰ دینے کے اور ابو یوسف وزفر قاضیوں کو اور مفتیوں کو تربیت دینے کی اہلیت رکھتے ہیں'' (4)۔

اس مجلس میں شریک ہر فرد اپنے فن کا امام تھا۔قرآن، حدیث، فقہ، رجال اور ادب کے نابغہ لوگ اس مجلس کا حصہ تھے۔فقہاء نے امام ابوحنیفہؒ کے ان اصحاب کی فہرست دی ہے (5)۔

بدقسمتی سے اس دور کے بعد اجتماعی اجتہاد کی اس قدر وسیع مشاورت کی روایت آگے نہ بڑھ سکی۔اور بقول ڈاکٹر محمد طفیل ہاشمی؛

''امام ابوحنیفہؒ اور آپ کے اصحاب کی مجلس نے مفروضہ مسائل کی بنیاد پر قانون سازی کر کے ایسا کارنامہ سرانجام دیا اور اتنا بڑا ذخیرہ فراہم کر دیا کہ تمدن پیچھے رہ گیا اور قانون سازی آگے بڑھ گئی'' (6)۔

تاہم فقہی مسائل میں اجتماعی اجتہاد کے نمونے ہمیں بعد میں بھی ملتے ہیں اس ضرورت کا احساس ہر دور میں رہا ہے کہ پیچیدہ اور مشکل مسائل کے حل کے لیے اجتماعی غور وفکر کا طریقہ اپنایا جائے۔اور ہر دور کے اہلِ علم نے اپنی اپنی صلاحیت وبساط کے مطابق عملی اقدامات کیے۔

---

(3) جامع مسانيد الامام الاعظم ، انڈیا، ۱/۳۳ .

(4) منصوری ، محمد طاهر ، ابڑو، عبد الحی (مرتبین) ، امام ابو حنیفه ، حیات، فکر اور خدمات، اداره تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی یونیورسٹی ، اسلام آباد، ۲۰۰۲،

(5) بجنوری، احمد رضا، انوار الباری شرح صحیح بخاری، اداره تالیفات اشرفیه، ملتان ، س ن ص ۱۷۱-۲۲۱ .

(6) هاشمی، محمد طفیل، مضمون، اجتماعی اجتهاد مقاصدِ شریعت کی روشنی میں در مقالات اجتماعی اجتهاد تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں از طاهر منصوری ، اداره تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی ، اسلام آباد، ۲۰۰۷، ص ۱۳۴ .

۴- اموی دورِ حکومت میں صرف اندلس کی حد تک یحییٰ بن یحییٰ اللیثی کے زمانہ میں اسی طریقہ پر عمل ہوتا تھا۔ وہ وہاں کے چیف جسٹس تھے۔ انہوں نے ایک مجلس شوریٰ بنا رکھی تھی جس میں فقہی مسائل پر غور و خوض ہوتا تھا۔ اس کے ممبران کی تعداد کبھی کبھی سولہ تک ہو جاتی تھی (7)۔

۵- گیارھویں صدی ہجری میں اسی نوعیت کی ایک اہم اجتماعی کاوش فتاویٰ ھندیہ یا فتاویٰ عالمگیری ہے جو اورنگ زیب عالمگیر کی زیر ہدایت شیخ نظام کی سربراہی میں مشاہیر علماء کی ایک مجلس نے ترتیب دیا تھا۔ یہ فتاوی بنیادی طور پر فقہ حنفی میں راجح اور مفتیٰ بہ اقوال کی تحقیق و تدوین پر مشتمل ہے۔ اورنگ زیب عالمگیر کا یہ اقدام اجتماعی اجتہاد کے ذریعے تدوینِ فقہ اسلامی کی عہد ابوحنیفہؒ کے بعد ایک باضابطہ اور کامیاب کوشش تھی۔

۶- تیرھویں صدی ہجری میں عثمانی حکومت میں احمد جودت پاشا ناظم کی زیرِ صدارت ایک سات رکنی مجلس قائم کی گئی جس نے نو سال کی محنت شاقہ کے بعد بالآخر ۱۲۳۹ھ میں ''مجلة الاحکام العدلیة'' کی تدوین مکمل کی جو تقریباً سو سال تک ترکی حکومت میں بطور قانون نافذ رہا۔ یہ بھی اجتماعی و شورائی اجتہاد کی ایک اچھی مثال ہے۔

۷- اس کے بعد ترکی کی حکومت کے زیر اہتمام ۱۹۱۷ء میں اسی طرح قانون نکاح و طلاق وضع کیا گیا جو ''حقوق العائله'' کے نام سے مشہور ہوا۔

۸- بیسویں صدی کے ربع اول میں اسلامی قانون کی ضابطہ بندی نے ایک تحریک کی شکل اختیار کر لی اور مصر کو اس میں اولیت کا شرف حاصل ہے۔ شخصی قانون کی تدوین کے لیے سب سے پہلے ۱۹۱۵ء میں چاروں مذاہب کے علماء پر مشتمل ایک بورڈ تشکیل دیا گیا جس نے اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ امام ابوحنیفہؒ کے مفتی بہ اقوال پر مسودہ قانون مرتب کیا۔ جسے بوجوہ نافذ نہ کیا جاسکا۔

۹- ۱۹۲۰ء میں حکومت مصر نے پھر ایک کمیشن مقرر کیا جس نے مذکورہ بالا قانون میں ترمیم کر کے نان و نفقہ، عدت اور مفقود الخبر شوہر کے مسائل میں امام مالکؒ و امام شافعیؒ کے مذاہب کے مطابق عمل درآمد کی سفارش کی جسے نافذ کر دیا گیا۔

(7) خلاف، علم اصول الفقه، ص ٥٠ (الدار الكوينيه للطباعه والنشر الكويت ١٩٦٨). شاطبى الوافقات، دار الفكر، ٤/٣٣-٧٧.

بیسویں صدی اس لحاظ سے بڑی مبارک ثابت ہوئی ہے کہ تمام عالمِ اسلام میں اجتماعی اجتہاد کا شہرہ ہوا ہے۔ کئی ادارے اس حوالے سے وجود میں آئے ہیں۔ اور تو اور غیر مسلم ممالک میں جہاں مسلمان اقلیت میں ہیں وہاں بھی مسلمانوں نے اپنے مسائل کے حل کے لیے اجتماعی اجتہاد کے ادارے قائم کیے ہیں۔ جن کی تفصیل آئندہ ابواب میں آرہی ہے۔

اجتماعی اجتہاد کے لیے ضروری اوصاف وشرائط

قرآن وسنت اور شریعت اسلامیہ کے قطعی اصولوں کی روشنی میں علمی، تحقیقی اور فکری کاوش کو اجتہاد کا نام دیا جاتا ہے۔ کسی آزادانہ قانون سازی اور بے لگام رائے زنی کو اجتہاد کا نام نہیں دیا جاسکتا۔ اس لیے اس نہایت ہی عظیم الشان اور مشکل کام کے لیے اجتہادی کونسل یا بورڈ وغیرہ کے ارکان میں غیر معمولی صلاحیت اور ماہرانہ بصیرت بہر صورت ضروری اور لازمی ہے۔ اجتہاد کا مقصد چونکہ خدائی قانون کو انسانی قانون سے بدلنا نہیں بلکہ اس کو ٹھیک سمجھنا اور اس کی رہنمائی میں اسلام کے قانونی نظام کو زمانے کی رفتار کے ساتھ متحرک کرنا ہے، اس لیے اجتماعی اجتہاد برپا کرنے والے تمام ارکان میں کم از کم مندرجہ ذیل اوصاف کا ہونا از حد ضروری ہے۔

ا۔ شریعت الٰہیہ پر ایمان

ارکانِ اجتماعی اجتہاد کے لیے ضروری ہے کہ وہ شریعت الٰہی پر ایمان، اس کے برحق ہونے کا یقین اور اس کے اتباع کا مخلصانہ ارادہ رکھتے ہوں۔ اس سے آزاد ہونے کی خواہش کا ان کے نزدیک سے گزر بھی نہ ہوا ہو اور اس کے مقاصد، اصول اور اقدار کسی دوسرے ماخذ سے لینے کی بجائے وہ شریعت الٰہیہ ہی کی طرف رجوع کے قائل ہوں۔

۲۔ قرآن وسنت کا علم

قرآن وسنت کا علم جس سے آدمی نہ صرف جزوی احکام اور ان کے مواقع سے واقف، بلکہ شریعت کے کلیات اور اس کے مقاصد کو بھی اچھی طرح سمجھ لے۔ اس کو ایک طرف یہ معلوم ہونا چاہیے کہ انسانی زندگی کی اصلاح کے لیے شریعت کی مجموعی اسکیم کیا ہے اور دوسری طرف یہ جاننا چاہیے کہ اس مجموعی اسکیم میں زندگی کے ہر شعبہ کا کیا مقام ہے۔ شریعت اس کی تشکیل کن

خطوط پر کرنا چاہتی ہے اور اس تشکیل میں اس کے پیش نظر کیا مصالح ہیں؟ دوسرے الفاظ میں اجتہاد کے لیے قرآن وسنت کا وہ علم درکار ہے جو مغز شریعت تک پہنچتا ہو۔

۳- عربی زبان کا علم

عربی زبان اور اس کے قواعد اور ادب سے اچھی واقفیت ہو، کیونکہ قرآن اسی زبان میں نازل ہوا ہے اور سنت کو معلوم کرنے کے ذرائع بھی اسی زبان میں ہیں۔ صرف ونحو، بلاغت و معانی کے قواعد اور عربی ادب میں مہارت کے بغیر صرف اردو اور انگریزی ترجمے پڑھنے سے اجتہادی ملکہ پیدا نہیں ہوسکتا۔

۴- متقدمین مجتہدین امت کے کام سے واقفت

اس کی ضرورت صرف اجتہاد کی تربیت ہی کے لیے نہیں ہے بلکہ قانونی ارتقاء کے تسلسل کے لیے بھی ہے۔ اجتہاد کا مقصد بہر حال یہ نہیں ہے اور نہیں ہونا چاہیے کہ ہر نئی نسل پچھلی نسلوں کی چھوڑی ہوئی تعمیر کو ڈھا کر یا متروک قرار دے کر نئے سرے سے تعمیر شروع کر دے۔ اس کی ضرورت اس سے بھی ہے کہ اجماعی اور اختلافی احکام میں کیا فرق کیا جا سکے تا کہ مجتہد اجماعی فیصلے کے خلاف رائے قائم نہ کرے۔ اجماع کے خلاف اجتہاد کرنا اسی طرح حرام ہے جس طرح نصوص کے خلاف اجتہاد کرنا حرام ہے۔ تمام اجماعی مسائل کا بالفعل استحضار ضروری نہیں ہے بلکہ زیرِ تحقیق مسئلہ کے بارے میں یہ یقین حاصل کر لینا کافی ہے کہ یہ اجماعی مسئلہ نہیں ہے۔

۵- عملی زندگی کے حالات ومسائل سے واقفیت

کیونکہ انہی پر شریعت کے احکام اور اصول وقواعد کو منطبق کرنا مطلوب ہے۔ اس کے لیے براءت اصلیہ (مباحات) کا علم ضروری ہے۔ یعنی ان امور کا علم جن کے متعلق نصوص اور اجماع اور قیاس شرعی میں کوئی حکم موجود نہ ہو۔ ایسے امور میں دلائل شرعیہ کا سکوت ہی اس بات کی دلیل ہے کہ لوگ جو مناسب سمجھیں اختیار کر لیں۔ مجتہد اور مفتی ایسے امور مباحہ میں اصلح اور انفع معلوم کرنے کے لیے تحقیق کرے گا کہ حالات کے مطابق کونسی چیز مبنی بر مصلحت ہے جسے اختیار کیا جائے۔ مباحات کا علم بھی کتاب وسنت اور آثارِ صحابہ کے وسیع مطالعہ کے بغیر ممکن نہیں ہے۔

۶- اصول اجتہاد کا علم (اصول فقہ)

مثلاً آیت اور حدیث کے ظاہری مفہوم پر استدلال اسی وقت کیا جا سکتا ہے جبکہ اس کے مقابلہ میں اسی درجے کی کوئی دوسری دلیل موجود نہ ہو۔ ورنہ پھر دونوں کے درمیان تاویل کے ذریعہ مطابقت کی کوئی صورت نکالنا ہوگی۔ یا مثلاً ظاہر، نص، مفسر، محکم اور خفی، مشکل، مجمل، متشابہ، یا عبارۃ النص، اشارۃ النص، دلالۃ النص، اقتضاء النص اور امر و نہی وغیرہ اصولی اصطلاحات کے مفاہیم و تفصیلات کا جاننا اجتہادی بصیرت کے حصول کے لیے ضروری ہے، یا مثلاً قیاس شرعی کی شرائط کا علم، اجتہاد قیاسی، اجتماعی اجتہاد اور تجزی اجتہاد۔

۷- اصول حدیث کا علم

اس علم کے ذریعہ حدیث غیر مقبول کے درمیان فرق معلوم ہوتا ہے۔ یہ ایک وسیع اور انواع کثیرہ پر مشتمل علم ہے۔

۸- عمدہ سیرت و کردار

اسلامی معیار اخلاق کے لحاظ سے عمدہ سیرت و کردار، کیونکہ اس کے بغیر کسی کے اجتہاد پر لوگوں کا اعتماد نہیں ہو سکتا اور نہ اس قانون کیلئے عوام میں کوئی جذبہ احترام پیدا ہو سکتا ہے جو غیر صالح لوگوں کے اجتہاد سے بنا ہو (8)۔

بعض لوگ کہتے ہیں کہ ان شرائط پر پورے اترنے والے تو ساری اسلامی دنیا میں دس بارہ آدمیوں سے زیادہ نہیں مل سکتے۔ مولانا مودودیؒ اس کا جواب یوں دیتے ہیں:

''میرے نزدیک دنیا بھر کے مسلمانوں کے متعلق یہ بہت ہی بری رائے ہے۔ غالباً ابھی تک ہمارے مخالفوں نے بھی ہم کو اتنا گرا ہوا نہیں سمجھا ہے کہ چالیس پچاس کروڑ (اب ایک ارب سے بھی زائد) مسلمانوں میں سے ان صفات کے اشخاص کی تعداد دس بارہ سے زیادہ نہ ہو، تاہم اگر آپ اجتہاد کا دروازہ ہر کس و ناکس کیلئے کھولنا چاہیں تو شوق سے کھول دیجئے، لیکن مجھے یہ بتائیے کہ

(8) غزالی، المستصفیٰ، ۲/۱۰۱–۱۰۳، ابن قدامه، روضة المناظر، ص ۱۹۰۔ ارشاد الفحول ص ۲۵۰۔ مودودی، ابو الاعلیٰ، تفہیمات، اسلامك پبلیکشنز، لاهور ۱۹۷۸، ۳/۱۱–۱۲ گوہر رحمٰن، اجتہاد اور مجتہد کے اوصاف، ص ۳۰ تا ۳۶.

جو اجتہاد بدکردار، بے علم اور مشتبہ نیت واخلاص کے لوگ کریں گے، اسے مسلمان پبلک کے حلق سے آپ کس طرح اتروائیں گے"(9)۔

اجتماعی اجتہاد کا طریق کار

اجتہاد کے منہج واسلوب کے حوالے سے انفرادی اور اجتماعی کے حوالے سے کوئی فرق نہیں ہے۔ اجتماعی اجتہاد میں بھی قیاس، استحسان، مصالح مرسلہ، استدلال، استصحاب حال، اعلیٰ مقاصد کے حصول کیلئے فتح الذرائع اور منکرات کی روک تھام کیلئے سدّ الذرائع جیسے مناہج سے استفادہ کے ساتھ ساتھ اعتبارِ عرف ورواج اور دیگر مقاصد شریعہ کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔ اجتماعی اجتہاد کیلئے بنیادی ماخذ قرآن وسنت ہی ہیں اور اجماع وقیاس کا درجہ اس کے بعد ہے۔ جیسا کہ حدیث معاذ میں گزر چکا(10)۔

فقہ کا تمام ذخیرہ کو مشترکہ ورثہ قرار دیتے ہوئے کتاب وسنت کی تعبیر میں سلفِ صالحین کی پیروی کی جائے اور کسی خاص مسلک کا اہتمام والتزام کیے بغیر مسائل جدیدہ کے حل کے دریافت کیلئے قرآن وسنت سے قریب ترین رائے سے استفادہ کیا جائے گا۔ تلفیق یا جمع بین المذاہب کے طریقے کو جہاں تک ممکن ہو اختیار کیا جائے گا۔ نئے مسائل کے حل کیلئے قواعد شریعہ کی روشنی میں اجتہاد کا منہج بنیادی طور پر وہی رہے گا جو تاریخ فقہ اسلامی کا طرۂ امتیاز ہے۔

---

(9) تفہیمات، ۳/۱۹.

(10) معاذ بن جنبل کی حدیث کا حوالہ

فصل چہارم

اجتماعی اجتہاد اور اجماع

اجتماعی اجتہاد اور اصطلاحی اجماع میں چند اصولی فرق درج ذیل ہیں:

۱۔ اجماع امت مسلمہ کے تمام مجتہدین کے حکم شرعی پر اتفاق رائے کا نام ہے۔ایک فرد یا چند افراد کی مخالفت سے ایک رائے اجماع کا درجہ حاصل نہیں کرتی چاہے ایک غالب اکثریت اس کی تائید کیوں نہ کرے۔علماء اصول نے اصطلاحی اجماع کی تعریف یوں کی ہے'

''نبی اکرم ﷺ کی امت کے تمام مجتہدین کا آپ ﷺ کی وفات کے بعد کسی عہد میں ایک شرعی حکم پر اتفاق رائے کا نام اجماع ہے''(1)

اس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر امت مسلمہ کے تمام مجتہدین بلا استثناء اس بات پر متفق ہو جائیں کہ فلاں مسئلے پر شرعی حکم کیا ہے تو وہ شرعی اجماع کہلائے گا۔اجماع کے برعکس اجتماعی اجتہاد فقہاء مجتہدین کی غالب اکثریت کے کسی مسئلے پر اتفاق رائے کا نام ہے۔اس کا مقصد اجتہاد میں غلطی کے احتمال کو کم کرنا اور درست رائے تک پہنچنے کی سعی کرنا ہے۔

۲۔ شرعی حکم اور حیثیت کے اعتبار سے انفرادی اجتہاد اور اجتماعی اجتہاد میں کوئی فرق نہیں۔دونوں کی حیثیت انفرادی رائے کی ہے جس کی پابندی ساری امت پر لازم نہیں تاہم اجتماعی رائے میں انفرادی رائے کے مقابلے میں صحت وصواب کا امکان زیادہ ہوتا ہے۔اس خصوصیت کی بناء پر اس میں اجماع کا درجہ حاصل کرنے کی صلاحیت زیادہ ہوتی ہے۔اس کے برعکس اجماع کی حیثیت ایک شرعی دلیل اور قطعی حجت کی ہے، جس کی مخالفت جائز نہیں ہوتی۔ علامہ صدر الشریعہ فرماتے ہیں'

''جب مجتہدین نے کسی زمانے میں کسی شرعی حکم کا استنباط کیا اور ان کا اتفاق رائے ہو گیا تو اس زمانے کے لوگوں پر اس کا قبول کرنا واجب ہے، اس کی مخالفت جائز نہیں کیونکہ یہ اتفاق اس حکم پر بطور شرعی دلیل کے ہے''(2)

---

(1) وهبه الزحيلى، اصول الفقه الاسلامى، دار الفكر دمشق، ١٩٨٦، ١/٤٩١ على حسب الله، اصول الشريع الاسلامى، ادارة القرآن والعلوم الاسلاميه كراچى، ١٩٨٧، ص ٩٥

(2) صدر الشريقه، التوضيع على التنقيح، المطبعة الخبريه، قاهره، ١٣٢٢ھ، ص ٥٠

درست بات یہ ہے کہ اجماعی رائے نہ صرف ایک مخصوص عہد کے افراد کیلئے بلکہ ہر عہد کے افراد کیلئے واجب الاتباع ہے۔ یہ صرف اسی صورت میں واجب الاتباع نہیں ہوتی جب اجماع حالات کی تبدیلی سے تبدیل ہوجاتا ہے۔ایسی صورت میں لوگ نئے اجماعی فیصلے پر عمل کرنے کے پابند ہوتے ہیں۔

۳- اجتماعی اجتہاد اور اصطلاحی اجماع میں ایک اور فرق یہ ہے کہ اجماع کی صورت میں ایک مخصوص زمانے کے تمام مجتہدین کسی موضوع پر ایک ہی موقف اختیار کرتے ہیں۔اجماع میں یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ اجماع کے نتیجے میں ایک ہی موضوع پر دو یا تین مختلف آراء پر اتفاق کیا جائے۔ اجتماعی اجتہاد کی صورت میں ممکن ہے کہ ایک موضوع پر دو، تین اجتہادی آراء سامنے آئیں۔مثلاً ایک فقہی مجلس شوری میں ایک رائے پر اتفاق ہو جبکہ دوسری فقہی مجلس میں کسی دوسری رائے پر اتفاق ہو۔

۴- اصطلاحی اجماع کسی مخصوص مسلک کا پابند نہیں ہوتا اس سے بالاتر ہوتا ہے۔کسی خاص فقہی مسلک کے فقہاء و مجتہدین اپنی فقہی نصوص کی روشنی میں کسی رائے پر اتفاق کرلیں تو وہ اصطلاحی اجماع نہیں۔ اجماع کو لازماً تمام فقہاء و مجتہدین کی متفقہ رائے ہونا چاہیے خواہ ان کا تعلق کسی بھی فقہی مسلک سے کیوں نہ ہو۔اجتماعی اجتہاد مسلکی بھی ہوسکتا ہے اور غیر مسلکی بھی۔ایک مخصوص مسلک کے علماء و فقہاء بعض اوقات اس مسلک کی فقہی نصوص اور اصولوں کی روشنی میں کوئی متفقہ رائے اختیار کرتے ہیں۔

اجتماعی اجتہاد اور اصطلاحی اجماع کا تقابل کرتے ہوئے اس امر کی طرف اشارہ بھی ضروری ہے گوکہ اجماع کی قطعیت و حجیت اور شریعت کے ایک بنیادی ماخذ کے طور پر اس کی حیثیت کے بارے میں ہر زمانے کے علماء کا اتفاق رہا ہے تاہم وقوع اجماع کا مسئلہ کبھی بھی فقہاء کے درمیان متفق علیہ نہیں رہا۔ بعض فقہاء کے نزدیک اجماع صرف عصر صحابہ میں واقع ہوا ہے۔بعض کے نزدیک عصر صحابہؓ میں بھی اجماع نہیں ہوا۔امام احمد بن حنبل کہتے ہیں کہ اگر کسی نے اجماع کا دعویٰ کیا تو اس نے غلط بیانی کی (3)۔

اس پر فقہاء کے درمیان اختلاف ہے کہ کن امور پر اجماع ہو چکا ہے اور کن پر اجماع نہیں ہوا ہے۔علامہ یوسف القرضاوی کی تحقیق کے مطابق بیشتر ایسے مسائل جن پر اجماع کا دعویٰ کیا گیا ہے، ان پر حقیقت میں اجماع منعقد نہیں ہوا (4)۔

---

(3) علی حسب اللہ، اصول التشریح الاسلامی، ص ۹۷ .

(4) یوسف القرضاوی، الفقه الاسلامی بین الاحاله والتجدید، مکتبه الوهبة، قاهره، ۱۹۹۹، ص ٤٦ .

علامہ عبد الوہاب خلاف کے خیال میں حضرت ابوبکر صدیقؓ اور حضرت عمرؓ کے دور میں مختلف مسائل پر صحابہؓ کا اتفاق رائے اجتماعی اجتہاد تھا نہ کہ اجماع۔ اسکی دلیل وہ یہ دیتے ہیں کہ اس مشاورت میں صرف مدینہ کے صحابہ شریک ہوتے تھے۔ صحابہ کی ایک بڑی تعداد مکہ، شام اور یمن میں تھی جو اس مشاورت سے دور تھی (5)۔

اجتماعی اجتہاد گو کہ شرعی حکم اور حجیت کے اعتبار سے انفرادی اجتہاد ہی کی مانند ہے جس کی پابندی شرعاً امت پر لازم نہیں۔ تاہم اس کی اہمیت وافادیت انفرادی اجتہاد کے مقابلے میں ان معنوں میں زیادہ ہے کہ اس کے نتیجے میں اختیار کی جانے والی رائے میں انفرادی رائے کے مقابلے میں غلطی کا احتمال کم ہوتا ہے۔ اس طرح کے اجتہاد کے نتیجے میں اس اصولی اجماع کا حصول بھی آسان ہو جاتا ہے جو فقہ اسلامی میں ایک قطعی دلیل وحجت کی حیثیت رکھتا ہے۔

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رکھنی چاہیے کہ اجتماعی اجتہاد عموماً امت مسلمہ کے اجتماعی مسائل سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ اجتماعی اجتہاد ان مسائل میں مسلمانوں کا ایک اجتماعی طرز عمل متعین کرتا ہے۔ اس کی بنا پر بعض اوقات حکومتیں اپنے عوام کے لیے قانون سازی کرتی ہیں۔ ان آراء کو عدالتیں اپنے فیصلوں میں مدنظر رکھتی ہیں اور ان سے راہنمائی لیتی ہیں۔ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں اجتماعی اجتہاد کی اہمیت انفرادی اجتہاد سے کہیں بڑھ کر ہے۔

اجتماعی اجتہاد ہی وہ اسلوب ہے جو اجماع کے انعقاد میں بنیادی کردار ادا کرتا ہے۔ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے امت مسلمہ کی وحدت مستحکم ہوتی ہے۔ باہمی اجتماعی فیصلوں سے افرادِ ملت میں باہمی محبت اور اجتماعی امور میں باہمی تعاون کا جذبہ بڑھتا اور مضبوط ہوتا ہے۔ اسی بناء پر فقہاء نے کہا ہے کہ **الشوریٰ من قواعد الشریعة وعزائم الأحکام**، یعنی مشاورت شریعت کے مستحکم وقاعد اور بنیادی احکام سے تعلق رکھتی ہے (6)۔

اجتماعی اجتہاد میں مشاورت کا کردار بنیادی اور اہم ہوتا ہے۔ عام طور پر ان اجتہادی آراء کو زیادہ مقبولیت حاصل ہوتی ہے جو مشاورت کے عمل سے نکل کر اہل علم اور عوام تک پہنچی ہوں، کیوں کہ باہمی

---

(5) خلاف، علم اصول الفقه، قاهره، ۱۹۵۰، ص ۵۰ .

(6) قرطبی، الجامع لاحکام القرآن، دار الکتاب العربی، ۱۳۸۷ھ، ۴/ ۲۴۹.

مشورے سے جہاں مسئلے کا ہر پہلو اجاگر ہو جاتا ہے، وہاں اس کے عملی اور تطبیقی پہلو کو بھی اچھی طرح جانچ پرکھ لیا جاتا ہے۔ یوں لوگوں میں اس کی قبولیت اور عملی زندگی میں اسے اپنانے کے امکانات بڑھ جاتے ہیں۔

کیا اجتماعی اجتہاد از روئے شرع حجت ہے

علماء کے درمیان اس امر پر اختلاف ہے کہ اکثریت کا قول اجماع ہوگا یا نہیں جمہور علماء کی رائے یہ ہے کہ اکثریت کی رائے اجماع نہیں ہو سکتی (7)۔ جبکہ بعض علماء معتزلہ کے نزدیک اکثریت کی رائے اجماع شمار ہوگی یہی رائے محمد بن جریر طبری اور ایک قول کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کی اور ابن خویز منداد مالکی کی ہے (8)۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ اکثریت کی رائے اجماع تو نہ ہوگی مگر از روئے شرع حجت تسلیم کی جائے گی یہی رائے علامہ ابن صاحب اور ایک دوسرے قول کے مطابق امام احمد بن حنبلؒ کی ہے (9)۔ علماء کا ایک طبقہ یہ کہتا ہے کہ اکثریت کی رائے اجماع تو نہیں ہوتی مگر اس پر عمل کرنا اولیٰ (زیادہ بہتر اور قابلِ ترجیح) ہے۔ اگرچہ اس کے خلاف عمل بھی جائز ہے (10)۔

اس بحث سے مقصود یہ ہے کہ اس مسئلہ میں علماء کا اختلاف خود اس بات کے لیے دلیل ہے کہ محققین کو اس کا اختیار ہے کہ ان آراء میں سے جو رائے بھی مسلمانوں کے مصالح سے قریب تر اور دلائل کی بنیاد پر زیادہ مناسب ہو اسے وہ اختیار کر سکتے ہیں (11)۔ بہتر رائے یہی ہے کہ اکثر علماء کی رائے اجماع

---

(7) بخاری، عبد العزیز احمد، علاء الدین، کشف الاسرار، دار الکتاب العربی بیروت، ١٩٧٤ء، ص ٢٢٧، ٢٤٦ ۔ المستصفیٰ ١/١٨٦ ۔ الآمدی الاحکام ١/٣٣٦۔ الاسنوی، نهاية الصول، ٣/٣٣ ۔ الشرکانی ، ارشاد الفحول، ص ٨٩ ۔الرازی، المحصول ٢/٢٥٧ . الانصاری ، فواتح الرحموت ، ٢/٢٢٢۔

(8) الآمدی، الاحکام ١/٣٣٦ ۔ فواحح ارحهرت، ٢/٢٢٢ ۔ کشف الاسرار، ٣/٢٤٥ ۔ المحصول ٢/٢٥٧ ۔ ارشاد الفحول، ص ٨٩ ۔ المستصفیٰ ١/١٨٦ .

(9) ابن حاجب المالکی، مختصر المنتهی ، مکتبه الکلیات الازهریه، قاهره ١٩٧٣ھ، ٢/٣٤ ۔ ابن بدران ، عبد القادر الدمشقی، المدخل الی مذهب الامام احمد بن حنبل طبع دوم، مؤسسة الرسالة ، بیروت ١٩٨١ ص ٢٨٠ .فواتح الرحموت ، ٢/٢٢٢، آمدی الاحکام، ١/٣٣٦۔

(10) المستصفیٰ ١/٨٧ ، آمدی ، الاحکام ١/٣٢٦ ۔ ارشاد الفحول ، ص ٨٩ .

(11) فواتح الرحموت، ٢/٢٢٢ ۔ ابن بدران ، المدخل ص ٢٨٠ .

کے قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لیے کہ اس امر پر تقریباً علماء اصول کا اتفاق ہے کہ تمام مجتہدین کے اتفاق کا نام ہی اجماع ہے اور جب اجماع کا حصول ممکن نہ ہو تو اکثریت حجت مانا جائے گا۔

یہ موقف کئی دلائل کی بنیاد پر درست معلوم ہوتا ہے

۱- اکثریت کی رائے ظاہری طور پر اپنی ترجیحی حیثیت کو ظاہر کرتی ہے۔ کیونکہ یہ تسلیم کر لیا جائے کہ اکثریت کی مخالف رائے راجح ہے تو یہ لازم آئے گا کہ اکثریت کو اس کی خبر نہیں ہے یا وہ اگر وہ واقف ہے تو غلطی سے یا عمداً اس کی مخالف ہے اور یہ بات ناممکنات میں سے ہے(12)۔

۲- جماعت کی خبر فرد کی خبر پر مقدم ہے کیونکہ یہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی جبکہ جماعت کی خبر اگر تواتر کی حد تک ہو تو یقین کا فائدہ دیتی ہے پس یہی اصول اجتہاد کے معاملہ پر بھی منطبق ہوگا(13)۔

۳- ان احادیث پر عمل کا تقاضا بھی یہی ہے جو کہ جماعت کی اتباع پر ابھارتی ہیں مثلاً آپ ﷺ نے فرمایا کہ ''اللہ تعالیٰ امت محمدیہ کو گمراہی پر متفق نہیں کرسکتا۔ پس جب تم اس میں کوئی اختلاف دیکھو تو اکثریت کے ساتھ رہو'' (14) ایک دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں ''تمہارے لیے جماعت سے وابستگی ضروری ہے کیونکہ بھیڑیا تنہا بکری کو اچک لیتا ہے(15)۔ ایک موقع پر آپ ﷺ نے فرمایا کہ شیطان تنہائی کے ساتھ ہے مگر جب دو شخص ہوں تو وہ دور ہو جاتا ہے(16)۔

۴- حضرت ابوبکرؓ کی خلافت پر امت نے اعتماد کیا تھا۔ یہ خلافت اکثر صحابہؓ کے اتفاق ہی سے وجود میں آئی تھی باوجود اس کے کہ بعض صحابہؓ مثلاً حضرت علیؓ اور حضرت سعد بن عبادہؓ نے شروع شروع میں اس کی مخالفت کی تھی(17)۔

---

(12) ارشاد الفحول، ص ۸۹ .

(13) رازی، المحصول ۲/۲۵۹ .

(14) سنن ابن ماجه، حديث نمبر ۳۹۵۰ .

(15) سنن ابو داؤد، حديث نمبر ۵٤۷ نسائی

(16) شافعی، محمد بن ادريس ، الرسالة تحقيق احمد محمد شاكر، طبع اول، مطبع الحلبی ، قاهره ۱۹٤۰، ص۴۷۳ .

(17) محمد الخضری، تاريخ الامم الاسلامية طبع هشتم، المكتبة التجاريه الكبریٰ، قاهره ۱/۱۶۹ .الرازی، المحصول ۲/۲۵۹ .

۵- عول، حلّت متعہ اور بالفضل جیسے مسائل میں حضرت عبداللہ بن عباس کی رائے صحابہ کرامؓ کے نزدیک اسی لیے نا قابل اعتبار ٹھہری کہ وہ اکثر فقہاء صحابہ کی رائے سے متصادم تھی (18)۔

ان تمام دلائل کے پیش نظر یہ بات کہی جاسکتی ہے کہ اکثریت کی رائے شرعی اعتبار سے حجت ہوگی اگر چہ یہ دلیل ظنی ہوگی تاہم اس میں کوئی حرج نہیں ہے کیونکہ ظنی دلیل کی بنا پر احکام پر عمل درست ہے بلکہ اہم علمی احکام کی بنیاد ظنی دلائل ہی ہیں پس انفرادی اجتہاد کے مقابلہ میں اجتماعی اجتہاد مضبوط ظنی دلیل بن جاتی ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اکثریت کی رائے کو شرعی دلیل تسلیم کر لینے کے بعد کیا اس پر تمام مسلمانوں کا عمل ضروری قرار پائے گا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ مصلحت اس بات کی مقتضی ہے کہ اس پر سارے ہی مسلمان عمل کریں (19)۔ چونکہ پیش آمدہ مسائل و مشکلات سے سارے ہی لوگ متاثر ہوتے ہیں اور یہ بات مناسب نہیں ہے کہ کسی انفرادی اجتہاد کے سبب اجتماعی فیصلے کی اطاعت نہ کی جائے اس لیے کہ ایک فرد جس طرح صحیح فیصلہ کرسکتا ہے اتنا ہی قوی امکان اس کے غلط فیصلہ کرنے کا بھی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ جب اجتماعی اجتہاد ہوگا تو اس میں غلطی کا امکان کم ہوگا اور امت کی مصالح زیادہ بہتر طور پر پیش نظر رکھی جاسکیں گی۔

اصولی بات یہ ہے کہ علماء کے اختلافات حکومتی فیصلہ کے ذریعہ ختم کیے جاسکتے ہیں۔ اس اعتبار سے مسلمانوں کے امیر پر یہ لازم ہے کہ وہ مسلمانوں کو مجتہدین کی اکثریت کے فیصلہ پر کاربند ہونے کا حکم دے اس لیے کہ امیر کی اطاعت مسلمانوں پر از روئے قرآن ضروری ہے

اَطِيْعُو اللّٰهَ وَاَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ (20)

---

(18) فواتح الرحموت، ۲/۲۲۲۔ المحصول ۲/۲۵۹۔ عبد اللہ ابن عباس کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے ان تینوں مسئلوں میں صحابہ سے اختلاف کیا تھا لیکن پھر آخری دو مسئلوں میں آخر میں انہوں نے رجوع کر لیا تھا، دیکھیے محمد بخیت المطبعی، المجهرع شرح المذهب، مطبع الامام مصر، ۱۰/۲۳، ۱۵/۴۰۷، ۲۵۱.

(19) ابن بدران، المدخل، ص ۲۹۰.

(20) فتحی الدرین، خصائص التشریع الاسلامی فی السیاسیة والحکم، طبع اول، موسسته الرسالة بیروت، ۱۹۸۲ء، ص ۴۲۲، ۴۴۴.

اللہ اور رسول کی اور جو تم میں صاحب امر ہوں ان کی اطاعت کرو اگر کسی معاملہ میں تم میں اختلاف ہو جائے تو اسے اللہ اور رسول کی طرف لوٹا دو۔

کسی اجتہادی مسئلہ میں جس حاکم کو مسلمانوں پر کوئی فیصلہ لازم کرنے کا اختیار دیا گیا ہے اس کے لیے مجتہد ہونا ضروری ہے صدرِ اسلام میں ایسے ہی حکام ہوا کرتے تھے اگر وہ حاکم مجتہد نہ ہوتو اس معاملہ میں اس کے حکم کی کوئی حیثیت نہ ہوگی جب تک کہ اس سلسلہ میں اہل علم سے مشورہ نہ کیا جائے اور اس پر ان کی تائید وتوثیق حاصل نہ ہو۔

علامہ جوینی فرماتے ہیں کہ اگر حاکم وقت مجتہد ہوتو اس کی اتباع کی جائے گی اور اگر مجتہد نہ ہوتو علماء کرام متبوع ہوں گے اور حاکم کی طاقت اس کا اثر ورسوخ اس کے لیے استعمال ہوگا (21)۔حقیقت یہ ہے کہ اجتہادی مسائل کے سلسلہ میں حاکم وقت کو جو اجتہاد دیا گیا ہے اس کی تطبیق سیاست شرعیہ کے پہلو سے ہوسکتی ہے اس طرح ضرورت اور زمانہ کی رعایت سے احکام کی نوعیت میں جو تبدیلیاں ہوتی ہیں ان کے پیش نظر حاکم کا یہ اختیار مناسب معلوم ہوتا ہے شرط یہ ہے کہ اس کا استعمال مفاد عامہ کیلئے اور شریعت اسلامیہ کے مطابق ہو۔ اس کی ایک نمایاں مثال خلفاء آل عثمان کا طرز عمل ہے کہ انھوں نے مسلک حنفی کے راجح اقوال پر عمل کو لوگوں کیلئے لازم قرار دے دیا تھا ان کا یہ اقدام اسلامی فقہ کی تاریخ میں سنگِ میل کی حیثیت کا حامل ہے جن مسائل میں شریعت میں کوئی تفصیل مذکورہ نہ تھی ان پر عمل کرانے کے سلسلے میں فرمانوں کا ایک قاعدہ مروج تھا جن پر لوگ عمل کرتے تھے (22)۔

اور دورِ حاضر میں مملکت سعودی عرب کی مثال دی جاسکتی ہے جس کے اجتماعی اجتہاد کے ادارے هيئة كبار العلماء اور لجنة الدائمه للبحوث العلمية والافتاء حکومت کو فیصلے جاری کرتے ہیں جن پر حکومت درآمد کرواتی ہے۔

---

(21) الجوينى، امام الحرمين ، ابو المعالى عبد الملك بن عبد الله ، غياث الامم فى التيات الظلم ، طبع اول تحقيق عبد العظيم الديب مطبوعه، قطر ، مطبع دار الدعوة اسكندريه ، ص٢٧٥ ۔
الزرقاء شيخ مصطفىٰ، المدخل الفقهى العام ، طبع نهم، مكابع الف باء الاديب، دمشق ١٩٦٨۔
الدرينى ، خصائص التشريح الاسلامى ، ص ٦٥٣۔

(22) صوفى ابو طالب، تطبيق الشريعة الاسلاميه فى البلاد العربية، دار النهضة العربية ، قاهره ١٩٧٨، ص ٨٤ .

باب چہارم

عصر حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے ادارے اور ان کا طریق کار

فصل اول

اسلامی نظریاتی کونسل- پاکستان

تاریخی پس منظر اور تشکیل

پاکستان کے پہلے آئین (۱۹۵۶ء) میں قرارداد مقاصد کی روشنی میں دفعہ ۱۹۸(۱) میں یہ بات واضح کی گئی کہ کوئی بھی ایسا قانون وضع نہیں کیا جائے گا جو قرآن پاک اور سنت میں منضبط اسلامی احکام کے منافی ہو اور موجودہ قوانین کو بھی ان احکام کے مطابق بنایا جائے گا(1)۔اس دفعہ کے دوسرے حصے میں اس کو عملی طور پر بروئے کار لانے کے لیے اس دفعہ کی ذیلی شق (۳) میں یہ قرار دیا گیا کہ صدر پاکستان اس آئین کے نفاذ کے دن سے ایک سال کے اندر اندر ایک کمیشن مقرر کریں گے، جس کا بنیادی مقصد یہ ہوگا کہ وہ موجودہ قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنانے کیلئے ضروری سفارشات پیش کرے گا۔کمیشن اس بارے میں بھی سفارشات پیش کرے گا کہ وہ کون سے مراحل ہیں جن میں قوانین کی اسلامی تشکیل کے لیے کیے جانے والے اقدامات نافذ العمل ہوسکیں گے۔اس کمیشن کے ذمے دوسرا اہم کام یہ تھا کہ وہ قومی اور صوبائی قانون ساز مجالس کی رہنمائی کی غرض سے اسلامی احکام کو ایسی موزوں شکل میں مدون کرے گا جس کے ذریعے انہیں قانونی شکل دی جاسکے۔

پہلے مرحلے میں یہ ادارہ ایک کمیشن کی تجویز کی صورت میں سامنے آیا۔اس کمیشن کی عملی تشکیل سے قبل ہی اکتوبر ۱۹۵۸ء میں جنرل محمد ایوب خان نے مارشل لاء نافذ کرتے ہوئے ۱۹۵۶ء کا آئین منسوخ کردیا۔۱۹۶۲ء میں جب نیا آئین آیا تو اس میں بھی دفعہ ۱۹۹ کے تحت ایک مشاورتی کونسل کی تشکیل کا فیصلہ کیا گیا۔اس دفعہ میں اسے ''اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل'' کا نام دیا گیا۔آئین کی دفعہ ۲۰۴(۱) کے مطابق ''کونسل'' مرکزی حکومت اور صوبائی حکومتوں کو ایسی سفارشات پیش کرے گی جن کے ذریعے پاکستان کے مسلمان اپنی انفرادی واجتماعی زندگی اسلامی احکام کے مطابق ڈھالنے کے قابل ہوسکیں گے، نیز اس کے لیے ان کی حوصلہ افزائی کی جاسکے گی۔کونسل کو یہ ذمہ داری بھی سونپی گئی کہ وہ تمام مروجہ قوانین

---

(1) آئین پاکستان،۱۹۷۳ء، مع جدید ترامیم، ۲۰۰۵، دفعہ۲(۱) ص۲۴۶۔

Muhammd-un-Nasir, Constitutional History of Pakistan 1902-1972, P-71

کا اس لحاظ سے جائزہ لے گی کہ انہیں قرآن پاک اور سنت رسول اللہ ﷺ میں منضبط اسلامی تعلیمات اور تقاضوں کے مطابق بنایا جا سکے۔

۱۹۶۲ء کے آئین کے تحت ''اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل'' پہلی مرتبہ وجود میں آئی۔ یکم اگست ۱۹۶۲ء کو سپریم کورٹ آف پاکستان کے جج جناب جسٹس ابو صالح محمد اکرم کو اس کا پہلا چیئر مین مقرر کیا گیا اور ''کونسل'' نے اپنے کام کا با قاعدہ آغاز کر دیا۔ ۲۱ مارچ ۱۹۶۳ء کو وزارتِ خزانہ حکومتِ پاکستان کی طرف سے سود کی حرمت اور اس کے متبادل نظام سے متعلق پہلا استفسار کیا گیا۔ یہ ''کونسل'' ۱۹۷۳ء تک اپنے فرائض منصبی انجام دیتی رہی۔

پاکستان کی آئینی تاریخ میں ۱۹۷۳ء میں ایک نیا باب رقم ہوا جب آئین (۱۹۷۳ء) میں اسلام کو ریاست پاکستان کا دین (State Religion of Pakistan) قرار دیتے ہوئے اس بات کی وضاحت کی گئی کہ تمام موجودہ قوانین کو قرآن پاک اور سنت میں منضبط اسلامی احکام کے مطابق بنایا جائے گا اور آئندہ کوئی ایسا قانون وضع نہیں کیا جائے گا جا اسلامی احکام کے منافی ہو۔ نئے آئین کی دفعہ ۲۲۸ میں ''اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل'' کی جگہ اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل کو لازمی قرار دیا گیا تا کہ وہ قوانین کی اسلامی تشکیل اور آئندہ کی قانون سازی کو اسلامی ضابطوں کے مطابق بنانے میں ممد و معاون ہو۔ ۱۹۷۳ء کے آئین کے تحت جب کونسل دوبارہ تشکیل دی گئی تو اس کو زیادہ فعال بنایا گیا۔ جسٹس حمود الرحمٰن کو اس کا پہلا چیئر مین مقرر کیا گیا۔

اسلامی نظریاتی کونسل کی ہیئت ترکیبی

۱۹۷۳ء کے آئین کی دفعہ ۲۲۸ کی ذیلی شق ۲ میں اس کی ہیئت ترکیبی کے بارے میں کہا گیا ہے کہ یہ کونسل کم از کم آٹھ اور زیادہ سے زیادہ بیس ایسے ارکان پر مشتمل ہوگی (جنہیں صدرِ مملکت ان اشخاص میں سے مقرر کریں گے) جو اسلام کے اصولوں اور فلسفے کا جس طرح کہ قرآن پاک اور سنت میں ان کا تعین کیا گیا ہے، علم رکھتے ہوں یا جنہیں پاکستان کے اقتصادی، سیاسی، قانونی اور انتظامی مسائل کا فہم وادراک حاصل ہو۔ دفعہ ۲۲۸ میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ان ارکان کے ساتھ کم از کم دو ارکان سپریم کورٹ یا کسی ہائی کورٹ کے حاضر سروس یا سابق جج بھی نامزد کیے جائیں گے۔

جج صاحبان کی بطور رکن نامزدگی میں یہ حکمت کارفرما ہے کہ علوم دینیہ اور فقہ میں تخصص رکھنے والے افراد کی اسلامی قانون سازی کے ضمن میں مفید معاونت کر سکیں گے۔ مسائل کے حل کیلئے اجتماعی کوششوں میں امام غزالیؒ نے تجزی اجتہاد کے اصول کا جو ذکر فرمایا ہے(2) علماء اور قانونی ماہرین کا اسلامی نظریاتی کونسل میں اکٹھا ہونا اسی اصول کی ترجمانی دکھائی دیتا ہے۔ کونسل میں ایک خاتون رکن کا تقرر بھی ضروری قرار دیا گیا ہے تاکہ خواتین سے متعلق مسائل پر بحث کے دوران میں ایک اہل علم خاتون ان کی نمائندگی کر سکے۔ کونسل کے انہی اراکین میں سے کسی ایک کو صدر پاکستان چیئرمین مقرر کر سکتا ہے۔ کونسل کی میعاد تین سال ہے جسے مزید تین سال کے لیے بڑھایا جا سکتا ہے، اور اراکین اور چیئرمین کا ازسرِ نو تعین کیا جا سکتا ہے۔

قوانین کی اسلامی تشکیل، نئے قوانین کو اسلامی ضابطوں کے مطابق بنانے اور پیش آمدہ مسائل کا قرآن وسنت کی روشنی میں حل پیش کرنے کیلئے قائم کی جانے والی اسلامی نظریاتی کونسل ایک بااختیار آئینی ادارہ ہے جو ایک مؤثر اور فعال انداز میں اپنی ذمہ داریاں ادا کرنے میں مصروف ہے۔

اسلامی نظریاتی کونسل اور اس کی پیش رو ''اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل'' کو آئینی تقاضوں کے مطابق اب تک ۱۲ مرتبہ تشکیل دیا گیا ہے۔ کونسل کے سربراہوں کے ناموں کے ساتھ اُس کے زمانہ کارکردگی کی تفصیل یہ ہے:

۱-	جسٹس ابوصالح محمد اکرم	۱-۸-۱۹۶۲	تا	۵-۲-۱۹۶۴
۲-	پروفیسر علامہ علاء الدین صدیقی	۶-۲-۱۹۶۴	تا	۳۱-۱-۱۹۷۳
۳-	جسٹس حمود الرحمٰن	۲-۲-۱۹۷۴	تا	۱-۲-۱۹۷۷
۴-	جسٹس محمد افضل چیمہ	۲۶-۹-۱۹۷۷	تا	۱۶-۵-۱۹۸۰
۵-	جسٹس ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن	۲۷-۵-۱۹۸۰	تا	۳۰-۵-۱۹۸۴
۶-	پروفیسر ڈاکٹر عبدالواحد۔ جے۔ ہالیپوتہ	۷-۵-۱۹۸۶	تا	۶-۵-۱۹۸۹
۷-	جسٹس محمد حلیم	۲۵-۲-۱۹۹۰	تا	۲۴-۲-۱۹۹۳

(2) المستصفیٰ، ۲/۳۵۳.

۸-	مولانا کوثر نیازی	۱۵-۱۲-۱۹۹۳	تا	۱۹-۳-۱۹۹۴
۹-	جناب اقبال احمد خان	۱۱-۶-۱۹۹۴	تا	۱۰-۶-۱۹۹۷
۱۰-	ڈاکٹر ایس۔ایم۔زمان	۱۰-۹-۱۹۹۷	تا	۱۲-۹-۲۰۰۰
۱۱-	ڈاکٹر ایس۔ایم۔زمان	۱۷-۱۰-۲۰۰۰	تا	۱۶-۱۰-۲۰۰۳
۱۲-	ڈاکٹر محمد خالد مسعود	۱۶-۶-۲۰۰۴	تا	حال

کونسل کی اولین تشکیل سے لے کر ستمبر ۱۹۷۷ء تک اس کا صدر دفتر لاہور میں رہا۔اس کے بعد اسے اسلام آباد منتقل کر دیا گیا اور ستمبر ۱۹۹۵ء میں کونسل اپنی مستقل عمارت میں منتقل ہوگئی جہاں اس وقت اس کا دفتر ہے۔موجودہ کونسل میں چیئر مین سمیت ۱۲ اراکان ہیں۔

کونسل کی تشکیل کے بارے میں چند تحفظات

کونسل کی اس ساخت میں اگر چہ ارکان کی فقہی صلاحیت کو نمایاں مقام دیا گیا ہے اور ان کے لیے قرآن وسنت اور دینی علوم سے گہری واقفیت کو ایک لازمی شرط قرار دیا گیا ہے، تاہم علماء کے علاوہ جج حضرات اور قانونی ماہرین بھی اس کے ارکان ہوتے ہیں۔مشاہرے میں آیا ہے کہ کونسل میں پاکستان کے معروف مکاتبِ فکر، یعنی شیعہ، دیوبندی، بریلوی اور اہل حدیث کو نمائندگی دی جاتی ہے تاکہ مسلکی توازن واعتدال کی فضا برقرار رہے۔مسلکی معیارِ انتخاب کی بناء پر دینی حلقوں میں کونسل کی اجتہادی حیثیت غور طلب مسئلہ ہے، کیونکہ مسالک کی بناء پر منتخب ہونے والے بعض ارکان فقہی رائے دیتے ہوئے عموماً اپنے مسلک کی تشریح وتعبیر کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں، جس سے کونسل کی رائے کی ثقاہت متاثر ہوسکتی ہے۔اجتہاد کے لیے ضروری ہے کہ مجتہد اپنی مسلکی وابستگیوں سے بالاتر ہو کر فقہی رائے دے۔ایک مجتہد کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ وہ تمام فقہاء کی آراء اور نقطہ ہائے نظر سے واقف ہو تا کہ زیر بحث مسئلے میں ان سے استفادہ کر سکے، یا ان کی آراء میں سے وہ رائے منتخب کر سکے جو دلائل کی بنیاد پر زیادہ قوی ہو اور لوگوں کے مفاد و مصلحت کی اس میں زیادہ رعایت ہو۔اگر مجتہد ایک معین مکتبِ فکر کے اندر رہ کر مسائل کا حل تلاش کرے گا تو اس کی رائے کی ثقاہت متاثر ہوسکتی ہے۔مزید براں مسلکی وابستگی کی بنا پر علماء کے انتخاب نے اصل اہلیت اور کونسل کے تقاضوں کو پس پشت ڈال دیا ہے اور ماضی میں بعض اوقات ایسے افراد پر نگاہ

انتخاب پڑی ہے جو فقہی اور قانونی مہارت کے بجائے سیاسی وابستگیوں کی بدولت نمایاں تھے۔ سابقہ ادوار میں اسلامی نظریاتی کونسل مسائل کا حل عموماً ایک معین مکتب فکر کے اندر رہ کر تلاش کرتی نظر آتی ہے۔ اس کے برعکس یہ بات انتہائی خوش آئند ہے کہ حالیہ ادوار میں کونسل تمام مکاتب فکر اور عالم اسلام کے تمام فقہاء کی رائے کو مکمل اہمیت دیتے ہوئے مسائل کے استنباط کی طرف بڑھ رہی ہے۔

ایک اور اہم نکتہ جو کونسل کے ارکان کے حوالے سے قابل غور ہے، یہ ہے کہ کونسل کی ساخت میں بعض فنی ماہرین کو بھی رکنیت حاصل ہوتی ہے، اور کونسل کے جملہ ارکان اپنی رکنیت کی بنیاد پر برابر حیثیت کے مالک ہیں۔ اس طرح فقہی امور پر فنی ماہرین کی رائے کا وہی درجہ ومقام ہے جو علماء کی رائے کا ہے۔ اس کے برعکس دیگر فقہی اداروں میں فنی ماہرین (قانون، طب اور معیشت وغیرہ کے ماہرین) صورتِ مسئلہ کی وضاحت کرتے ہیں اور یوں علماء کو کسی نتیجے پر پہنچنے میں مدد دیتے ہیں۔ حتمی رائے کا اختیار صرف علماء ہی کو حاصل ہوتا ہے۔

تیسری بات اس ضمن میں یہ ہے کہ کونسل کے بعض اراکین علماء ہیں اور بعض جج اور وکلاء صاحبان۔ ان دونوں طبقات کے درمیان تعاون بعض حالات میں مشکل ہو جاتا ہے جس کی بنیادی وجہ عربی زبان ہے۔ ماہرین قانون ملکی قوانین پر تو دسترس رکھتے ہیں، مگر بعض اوقات عربی زبان پر مکمل دسترس نہ ہونے کی بناء پر وہ اسلامی قوانین کو ان کے اصل مآخذ سے براہ راست اخذ کرنے سے قاصر ہوتے ہیں۔ اسی طرح بعض صورتوں میں علماء بھی ملکی قوانین کو اس حد تک زیر غور نہیں لا پاتے جس قدر اس کی ضرورت ہوتی ہے

ان تمام تحفظات کے باوجود اسلامی نظریاتی کونسل اجتماعی اجتہاد کا ایک بہترین اور مؤثر ادارہ ہے۔ کونسل کی سفارشات پر پاکستان میں بعض ایسے اسلامی قوانین کا نفاذ ہوا جو اس ریاست کی نظریاتی سمت متعین کرنے میں سنگ میل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ کونسل کی آراء کی ثقاہت اور استنادی حیثیت کا اندازہ اس بات سے بھی لگایا جا سکتا ہے کہ ان سفارشات کو نہ صرف اندرونِ ملک سراہا گیا، بلکہ عالمِ اسلام میں بھی انہیں قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے۔

کونسل کے فرائض منصبی

آئین کی دفعہ ۲۳۰ (ا) کے تحت کونسل کی ذمہ داری درج ذیل چار امور کی انجام دہی ہے:

اول: یہ کہ مجلس شوریٰ (پارلیمنٹ) اور صوبائی اسمبلیوں سے ایسے ذرائع اور وسائل کی سفارش کرنا جن سے پاکستان کے مسلمانوں کو اپنی زندگیاں انفرادی اور اجتماعی طور پر ہر لحاظ سے اسلام کے ان اصولوں اور تصورات کے مطابق ڈھالنے کی ترغیب اور امداد ملے جن کا قرآن پاک اور سنت میں تعین کیا گیا ہے۔

دوم: یہ کہ کسی ایوان، کسی صوبائی اسمبلی، صدر یا کسی گورنر کو کسی ایسے سوال کے بارے میں مشورہ دینا جس میں کونسل سے اس بابت رجوع کیا گیا ہو کہ آیا کوئی مجوزہ قانون اسلامی احکام کے منافی ہے یا نہیں؟

سوم: یہ کہ ایسی تدابیر کی سفارش کرنا جن سے نافذ العمل قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنایا جا سکے، نیز ان مراحل کی نشاندہی کرنا جن سے گزر کر محولہ تدابیر کا نفاذ عمل میں لایا جا سکے۔

چہارم: یہ کہ مجلسِ شوریٰ (پارلیمنٹ) اور صوبائی اسمبلیوں کی رہنمائی کے لیے اسلام کے ایسے احکام کی ایک موزوں شکل میں تدوین کرنا جنہیں قانونی طور پر نافذ کیا جا سکے (3)۔

مختلف اسلامی قوانین کی تدوین اور موجودہ قوانین کے جائزے کے ساتھ ساتھ اسلامی نظریاتی کونسل مذکورہ قانون ساز بالا اداروں کی طرف سے کیے گئے استصوابات پر غور کرتی رہی ہے۔

۱۹۶۲ء کے آئین کے تحت وجود میں آنے والی ''اسلامی نظریے کی مشاورتی کونسل'' کو ۲۲ استفسارات وقتاً فوقتاً موصول ہوئے تھے جن پر کونسل نے اپنی آراء کا اظہار کیا۔ موجودہ فرائض کی روشنی میں اسلامی نظریاتی کونسل نے ۱۹۸۴ء تک کل ۱۳۵ استفسارات پر اپنی رائے کا اظہار کیا تھا (4)۔ اس کے بعد ۷ مئی ۱۹۸۶ء سے ۶ مئی ۱۹۸۹ء تک کونسل نے ۱۴۶ استفسارات پر شرعی زاویۂ نظر سے غور وخوض کیا۔ اس کے بعد مزید ۱۸۴ استفسارات پر اس نے غور کیا اور جوابات متعلقہ اداروں کو بھیجے۔ اس طرح کونسل اب تک کل ۳۸۷ استفسارات پر اپنی رائے دے چکی ہے (5)۔

(3) آئین پاکستان، ۱۹۷۳ء، مع جدید ترامیم، ۲۰۰۵ء، دفعہ ۲۳۰ (۱) ص ۲۰۲۔

(4) رپورٹ استفسارات ۱۹۶۲ء تا ۱۹۸۴ء ص، غ ف، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، مئی ۱۹۸۴ء۔

(5) رپورٹ استفسارات فروری ۱۹۹۰ء تا دسمبر ۱۹۹۱ء، ص ۱، ۲۔

کونسل کا اسلوب اور طریق کار

مجلسِ شوریٰ کے کسی ایوان، کسی صوبائی اسمبلی، صدر یا کسی گورنر کی طرف سے جب کسی مسئلے یا قانون کی بابت شرعی رائے معلوم کرنے کے لیے اسے اسلامی نظریاتی کونسل کو بھیجا جاتا ہے تو اس سے پہلے کونسل اس استفسار کی پوری تفصیل تمام اراکین کو ارسال کر دیتی ہے اور ان سے یہ گزارش کرتی ہے کہ تمام فاضل اراکین مذکورہ مسئلے سے متعلق اپنی انفرادی تحقیق کے ذریعے شرعی رائے مرتب کریں۔ یہ انفرادی آراء موصول ہونے پر انہیں تمام اراکین کو ارسال کر دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد کونسل متعلقہ مسئلے پر اجتماعی غور وخوض کرنے کے لیے اپنا باقاعدہ اجلاس طلب کرتی ہے جس میں تمام اراکین شامل ہوتے ہیں۔ وہ مسئلہ اگر کسی خاص فن سے متعلق ہو تو اس فن کے بعض معروف ماہرین کو بھی اجلاس میں خصوصی طور پر دعوت دی جاتی ہے تا کہ وہ صورت مسئلہ کو اراکین کے سامنے بدرجہ اتم واضح کریں، مثلاً طب سے متعلق قوانین پر رائے دیتے ہوئے، یا نئے قوانین وضع کرتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل اطباء کو خصوصی دعوت دیتی ہے کہ وہ طبی نقطۂ نظر کی وضاحت کریں۔ اسی طرح معیشت سے متعلق قوانین کے لیے ماہرین معیشت کی ہر ممکن مدد حاصل کی جاتی ہے۔ اسلامی نظامِ بیمہ وضع کرتے ہوئے کونسل نے پاکستان کی تقریباً تمام معروف بیمہ کمپنیوں کے سربراہوں کو اس ورکنگ گروپ کا رکن بنایا تھا جس نے وہ نظام وضع کیا۔

اس کے بعد اجلاس میں اس مسئلے کے تمام پہلوؤں کا شرعی اور عملی نقطۂ نظر سے تفصیلی جائزہ لیا جاتا ہے۔ اس معاملے میں اگر ماضی کے فقہائے کرام کی آراء موجود ہوں تو انہیں بھی موجودہ حالات میں قابل عمل ہونے کے اعتبار سے دیکھا جاتا ہے۔ اگر قرآن وسنت میں واضح حکم موجود ہو تو پھر کسی دوسرے ذریعے کو اختیار نہیں کیا جاتا، بلکہ قرآن وسنت کے اس واضح موقف کو اختیار کرتے ہوئے کونسل اپنی اجماعی رائے مرتب کر لیتی ہے۔ اگر قرآن وسنت سے واضح حکم نہ ملے تو اجماع صحابہؓ اور اجماع امت کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ ان میں بھی اس مسئلے کا واضح حل نہ ملنے کی صورت میں فقہائے کرام کی آراء کو سامنے رکھتے ہوئے، حالات وزمانہ کی رعایت اور دین میں آسانی کے اصول کے پیش نظر اس مسئلے پر اجتہاد کے ذریعے اجماعی شرعی رائے مرتب کی جاتی ہے۔ اس ضمن میں دوسرے ممالک کے علماء وفقہاء سے بھی بعض اوقات رائے کی جاتی ہے، مثلاً حدود وقوانین مرتب کرتے ہوئے اسلامی نظریاتی کونسل نے شام اور سوڈان

کے بعض معروف اہلِ علم سے بھی رائے لی تھی۔

کونسل کے اجلاسوں کے دوران میں جتنی بھی فقہی آراء مرتب کی جاتی ہیں وہ کونسل کی حد تک اجماعی حیثیت رکھتی ہیں، البتہ اگر حتمی رائے مرتب کرتے وقت کوئی رکن اس رائے سے اختلاف کرے تو اسے من وعن اختلافی رائے کے طور پر نقل کر دیا جاتا ہے۔ موجودہ قوانین کی بابت جب استفسار کیا جاتا ہے تو کونسل اگر اس قانون کو خلاف شریعت پائے تو شرعی نقطۂ نظر بیان کرنے کے ساتھ ساتھ اس قانون کا متبادل قانون بھی مرتب کر دیتی ہے۔ اگر اس قانون میں صرف ترمیم کی ضرورت ہو تو اس ترمیم کے ساتھ اس قانون کو بیان کر دیتی ہے کہ اس کے الفاظ اس طرح ہونا چاہییں۔ آخر میں اس رائے کو سفارشات کی شکل میں مکمل تفصیل کے ساتھ استفسار کنندہ ہیئت یا ادارے کو بھیج دیا جاتا ہے۔

۱۹۹۴-۹۵ کے عرصہ میں کونسل نے قوانین کی جانچ پرکھ اور سفارشات کی تدوین وترتیب کے لیے گیارہ رہنما اصول مرتب کیے اور قرار دیا کہ جملہ قوانین کو پرکھتے وقت ان گیارہ اصولوں کو پیش نظر رکھا جائے گا۔ ان گیارہ اصولوں کا خلاصہ درج ذیل ہے:

۱- ربا اپنی تمام صورتوں میں حرام ہے۔ اس لیے کونسل سود یا اس پر مبنی کاروبار کو تحفظ فراہم کرنے والے تمام قوانین کو اسلامی احکام کے مطابق بنانے کی سفارش کرتی ہے۔

۲- اسلام انسان کی تین بنیادی ضروریات میں سے ایک کو مکان قرار دیتا ہے جس کی فراہمی حکومت کے ذمے ہے۔ کونسل سفارش کرتی ہے کہ ہاؤس ٹیکس لاگو کرنے والے تمام قوانین میں اس طرح ترمیم کی جائے کہ ہر شہری کی جائز رہائشی ضروریات والے ایک مکان کو اس ٹیکس سے مستثنیٰ قرار دیا جائے۔

۳- ظلم کے خلاف دادرسی کے لیے چارہ جوائی سے قبل کسی افسر سے اجازت حاصل کرنا ضروری قرار دینے والے قوانین میں ایسی ترمیم ہو کہ اس اجازت کے بغیر زیادتی کے خلاف چارہ جوئی کی جاسکے۔

۴- حکومت کی طرف سے شخصی املاک کا حصول ان کی بازاری قیمت کے ساتھ مشروط ہو۔ اختلاف کی صورت میں حکم مقرر کیا جائے جس کا فیصلہ حتمی ہوگا۔

۵- کسی متوفی کے ترکے کی تمام شکلیں اس کے جائز شرعی وارثوں میں تقسیم ہونا چائیں، نہ کہ متوفی کے نامزد افراد میں۔

۶- جائز آئینی و قانونی تقاضوں کے بغیر کسی شخص کو نہ گرفتار کیا جا سکتا ہے اور نہ حراست میں رکھا جا سکتا ہے۔

۷- قید یا حراست میں رکھے جانے والے شخص کے ساتھ غیر انسانی یا توہین آمیز سلوک نہ کیا جائے۔

۸- حکومت کے کسی فیصلے کے خلاف شہریوں کو اپیل کے حق سے محروم کرنے والے قوانین میں اس طرح ترمیم کی جائے کہ لوگوں کو اپیل کا کم از کم ایک حق ملے۔

۹- تمام انسان قانون کی نظر میں برابر ہیں۔ لہذا کسی کے ساتھ امتیازی سلوک نہیں ہونا چاہیے۔

۱۰- کسی اقامتی جگہ کی تلاشی لینے سے قبل اہل خانہ کی اجازت ضروری ہے۔

۱۱- سرکاری حکام کی خطاؤں کو تحفظ دینے اور انہیں ہرجانا ادا کرنے سے بری الذمہ قرار دینے والے ایسے تمام قوانین میں اس طرح ترامیم ضروری ہیں کہ لوگوں کے نقصان کی تلافی ہو سکے (6)۔

کونسل کے فقہی و اجتہادی کام کا جائزہ

کونسل نے اپنی تاسیس سے لے کر آج تک کم و بیش ۱۵۷ اجلاس منعقد کیے ہیں۔ ان اجلاسوں میں مختلف نوعیت کے اہم مسائل زیر بحث آئے ہیں، جن پر کونسل نے اپنی رائے کا اظہار کیا ہے۔ کونسل نے مفوضہ ذمہ داریوں کے اعتبار سے اپنے کام کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔

(الف) موجودہ ملکی قوانین کا شرعی نقطۂ نظر سے جائزہ

کونسل کے ذمے ایک کام یہ تھا کہ وہ اگست ۱۹۴۷ء کو برطانوی استعمار سے ورثے میں ملنے والے تمام قوانین و قواعد اور ضوابط اور اس کے بعد پاکستان کے وفاقی و صوبائی قانون ساز اداروں کے وضع کردہ قوانین و احکام کا اسلامی نقطۂ نظر سے مبسوط جائزہ لے اور قوانین کے ایسے حصوں کی نشاندہی کرے جو قرآن و سنت سے متصادم ہوں۔

(ب) اسلامی قوانین کی تدوین

کونسل کے ذمے دوسرا کام یہ ہے کہ اسلامی احکام کو موزوں شکل میں مدون کر کے مجلس شوریٰ، یعنی پارلیمنٹ اور صوبائی اسمبلیوں کو پیش کرے تاکہ انہیں قانون سازی کے ذریعے نافذ کیا جا سکے۔

---

(6) شام، شہزاد اقبال، مضمون اجتماعی اجتہاد، اسلامی نظریاتی کونسل اور اس کا منہج، مقالہ اجتماعی اجتہاد، ص ۲۳۲۔

موجودہ قوانین کا شرعی جائزہ

آئین کی دفعہ ۲۳۰ کی ذیلی شق (۴) کے مطابق کونسل کو پہلے سے موجود قوانین کے ایک مبسوط جائزے پر جو رپورٹ پیش کرنا تھی، وہ بعض ناگزیر وجوہ کی بناء پر بروقت پیش نہ ہوسکی، البتہ جونہی سابقہ قوانین کے جائزے کے لیے کونسل نے اپنے قیام سے لے کر دسمبر ۱۹۹۶ء تک متعدد اجلاسوں میں قوانین کی ایک ایک شق کو زیرِ غور لا کر انہیں قرآن وسنت کے مطابق ڈھالا اور قانون سازی کے لیے قانون ساز اسمبلیوں کا پیش کیا۔ یہ قوانین وہ تھے جو قیام پاکستان کے وقت برطانوی حکومت سے بطور ورثہ ملے تھے، یا وقتاً فوقتاً ۱۴ اگست ۱۹۷۳ء تک قانون ساز اداروں نے بنائے تھے، یا ان قوانین میں ترامیم کی گئی تھیں۔ ان قوانین میں سے کونسل نے جن میں ترامیم تجویز کیں، ان میں سے اہم یہ ہیں: • جدید بینکاری اور ربا کے قوانین • قوانین شہادت • مجموعۂ تعزیراتِ پاکستان • قانون انتقالِ جائیداد • قانون معاہدہ • مسلم عائلی قوانین • قانون ضابطۂ فوجداری • قانون وراثت • قانون بیع مال • قوانین بیمہ • قانون محصولات • قانون پنشن وگریجویٹی • قانون معاوضہ محنت کشاں • قانون اسنادِطبی • آئین پاکستان-۱۹۷۳ء (7)۔

۱۹۷۳ء تک کے قوانین کا جائزہ لینے کا اختیار تو کونسل کو آئین کی رو سے دیا گیا تھا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا ۱۹۷۳ء کے بعد بنائے گئے ایسے قوانین جو کونسل کی رائے لیے بغیر بنائے گئے ہیں، ان کا جائزہ لینا بھی کونسل کے دائرہ اختیار میں ہے یا نہیں؟ ۱۹۹۸ء میں کونسل نے اس امر کا سنجیدگی سے جائزہ لیتے ہوئے آئین کی وہ دفعات جن میں اسلامی نظریاتی کونسل کی تشکیل اور اس کی ذمہ داریوں کا ذکر موجود ہے، کی مزید وضاحت کرتے ہوئے یہ قرار دیا کہ:

قانون سازی ایک مسلسل عمل ہے اور از روئے دستور ایک معینہ مدت کے لیے منتخب ہونے والے قانون ساز اداروں کی بنیادی آئینی ذمہ داری ہے کہ وہ اسلامی احکام کی روشنی میں قوانین وضع کریں۔ آئین کا تقاضا ہے کہ مستقبل میں جو بھی قانون بنایا جائے، وہ اسلامی احکام کے مطابق ہو (دفعہ ۲۲۸) لہذا اسلامی نظریاتی کونسل کو ہر قانون پر جو وضع کیا جائے گا، اور ہر قانونی دستاویز پر جو وجود میں آئے گی، برابر

(7) فائنل رپورٹ جائزہ قوانین ۱۴ اگست ۱۹۷۳ء تک، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، مئی ۲۰۰۲ء، ص ۲۳۰ تا ۲۴۱۔

نظر رکھنا ہوگی اور اس کا اسلامی احکام کی روشنی میں جائزہ لینا ہوگا۔ اسی طرح خود آئین کے اندر ہی ہر قانون یا قانونی دستاویز کو اسلامی نقطۂ نظر سے قابلِ قبول بنانے کا منہج اور لائحہ عمل تجویز کر دیا گیا ہے، لہذا کونسل کے آئینی فرائض میں داخل ہے کہ ۱۴ اگست ۱۹۷۳ء کے بعد وضع ہونے والے قوانین کا بھی اسلامی احکام کی روشنی میں مسلسل جائزہ لیتی رہے(8)۔

کونسل نے ان تمام وفاقی اور صوبائی قوانین کا بشمول مارشل لاء کے احکام و ضوابط (Martial Law Orders and Regulations)، ضوابط (Regulations) قواعد (Rules)، ضمنی قوانین (By Laws)، احکام (Orders)، اعلامیات (Notifications) اور دیگر قانونی دستاویزات جو ۱۴ اگست ۱۹۷۳ء کے بعد منظر عام پر آئیں، کا جائزہ لیا اور ان میں مناسب ترامیم تجویز کیں۔

پاکستان میں اسلامی قوانین کو غالب و بالا دست بنانے کیلئے اسلامی نظریاتی کونسل نے گراں قدر کوشیش کی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ پاکستان کے قوانین میں جہاں بھی ہمیں اسلامی رنگ نظر آتا ہے، اس میں کونسل کی کاوشوں کا حصہ قابل لحاظ ہے۔ قیام پاکستان سے ۱۹۷۹ء تک کے عرصے میں قوانین اسلام کے نفاذ کے ضمن میں کوئی بڑی پیش رفت نہ ہوسکی، لیکن اس کے بعد ۱۹۷۱ء میں حدود آرڈیننس کے نفاذ سے شروع ہونے والے سلسلے میں متعدد قوانین کو قرآن وسنت کے مطابق بنایا گیا، مثلاً زکوٰۃ وعشر کا نظام، ملک سے سود کے خاتمے کیلئے حکومت کے احکامات، قصاص ودیت آرڈیننس، قانون وعدلیہ اور اقتصاد کے اسلامی نظام کیلئے کارکن تیار کرنے کی خاطر پہلے شریعہ فیکلٹی اور پھر اسلامی یونیورسٹی کا قیام، عدلیہ کو قوانین کے اسلامیانے کا اختیار دینے، شریعت بنچوں اور پھر وفاقی شرعی عدالت کا قیام جیسے اہم اقدامات شامل ہیں۔ اس کے علاوہ دفاتر میں نمازِ ظہر کا اہتمام، ماہِ رمضان کے احترام میں سینما ہالوں کی تالا بندی، عورتوں کیلئے علیحدہ یونیورسٹیوں کا قیام، پاکستان میں گریجویشن کی سطح تک اسلامیات کی بطور لازمی مضمون شمولیت، محتسب اعلیٰ کے منصب کا اجراء، ذرائع ابلاغ پر فحش پروگراموں پر مکمل پابندی بھی اسلامی نظریاتی کونسل کی کامیابی کا منہ بولتا ثبوت ہیں۔

---

(8) قوانین کی اسلامی تشکیل، سلسلہ دوم، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، مئی ۲۰۰۰ء، ۱/۶۔

فصل دوم

وفاقی شرعی عدالت-پاکستان

۱۹۷۹ء میں اسلامائزیشن کا عمل تیز اور موثر بنانے کیلئے ہر ہائی کورٹ میں تین ججوں پر مشتمل شریعت بنچ قائم کیے گئے اور سپریم کورٹ میں ایک شریعت اپیلٹ بنچ کا قیام عمل لایا گیا۔ یہ آخر الذکر بنچ بھی تین ججوں پر مشتمل تھا۔ ان بنچوں کو یہ اختیار دیا گیا تھا کہ اگر ان کے روبرو ملک کے کسی قانون کی بابت یہ دعویٰ کیا جائے کہ یہ قرآن وسنت کی روح کے خلاف ہے، تو وہ دعوے کی سماعت کریں گے، اور اگر وہ متعلقہ قانون کو قرآن وسنت کے مخالف پائیں تو اس میں ترمیم کا حکم جاری کریں۔ یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ چند قوانین کو کچھ عرصے کیلئے ان بنچوں کے دائرہ اختیار سے باہر رکھا گیا تھا۔ کچھ عرصے کے بعد محسوس کیا گیا کہ اسلامی نظام کے نفاذ کا معاملہ ان بنچوں کے ذریعے تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا، اس کے لیے ایک مستقل ادارے کی ضرورت ہے، چنانچہ ۲۶ مئی ۱۹۸۰ء کو وفاقی شرعی عدالت (فیڈرل شریعت کورٹ) کا قیام عمل میں لایا گیا جس کیلئے ہر ہائی کورٹ سے ایک جج لیا گیا، اس کا چیئرمین سپریم کورٹ کے جج کے مرتبے کا ایک جج مقرر کیا گیا، اور وہ ۱۱۴ مقدمات جو مختلف ہائی کورٹوں کے بنچوں میں التواء میں پڑے تھے، اس عدالت کو منتقل کر دیے گئے، جن کا فیصلہ ۱۹۸۱ء کی ابتداء ہی میں کر دیا گیا۔

وفاقی شرعی عدالت میں علماء کا بطور جج تقرر

۱۹۸۱ء میں ایک ترمیم کے ذریعے اس عدالت کی تشکیل میں جو اہم تبدیلیاں کی گئیں، ان میں سے ایک تبدیلی یہ تھی کہ تین ممتاز علمائے دین کو اس عدالت کا جج بنایا گیا۔ یہ امر عدالت کے فیصلوں پر لوگوں کے اطمینان میں اضافے کا باعث بنا۔ یہ علماء جج ہائی کورٹ کے ججوں کے مساوی حقوق رکھتے تھے۔ دوسری اہم تبدیلی یہ کی گئی کہ عدالت کو نگرانی (review) کا حق دے دیا گیا۔

۱۹۸۲ء میں اس عدالت کو اصل اختیارِ سماعت کے تحت رائج قوانین کے جائزے کا کام دے دیا گیا۔ یہ وہ کام تھا جو اسلامی نظریاتی کونسل پہلے ہی شروع کر چکی تھی، تاہم دونوں اداروں کے کاموں میں فرق یہ تھا کہ اسلامی نظریاتی کونسل کا کام محض سفارشات کی حیثیت رکھتا تھا، جبکہ اس عدالت کا کام قوانین کے بارے میں فیصلہ کرنا تھا۔ حقیقت یہ ہے کہ وفاقی شرعی عدالت نے انتھک محنت اور نہایت جانفشانی سے

ایک ایک قانون کی ہر دفعہ پر غور کیا، اور ہر نقطۂ نگاہ سے بحث کی اور بالآخر ایک محدود وقت میں اس کام کو پایۂ تکمیل تک پہنچا دیا۔

ذیل میں اعداد وشمار کے ساتھ ایک جائزہ پیش کیا جاتا ہے جس سے اس امر کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اس عدالت نے مختصر وقت میں کتنا دقیع کارنامہ انجام دیا ہے۔ اس وقت تک وفاقی شرعی عدالت فوجداری اور نظر ثانی کی اپیلوں کے فیصلوں میں گرانقدر کام انجام دے چکی ہے۔

وفاقی شرعی عدالت نے جو بہت دقیع اور دوررس نتائج کا حامل کام کیا ہے، وہ ذاتی اختیار سماعت (suo moto power) کے تحت ملک میں مروجہ تمام وفاقی اور صوبائی قوانین کا اس حیثیت سے جائزہ لینا ہے کہ اس سلسلے میں قوانین یا ان کا کوئی حصہ قرآن وسنت سے متصادم تو نہیں۔ اس سلسلے میں وفاقی شرعی عدالت نے کل ۵۰۶ وفاقی قوانین کا جائزہ لیا، جن میں ۴۵۷ قوانین قرآن وسنت سے ہم آہنگ پائے گئے، جبکہ ۴۹ قوانین کی بعض دفعات قرآن وسنت سے متعارض تھیں۔ صوبائی قوانین کے جائزے کے سلسلے میں صوبہ پنجاب کے ۳۱۱، صوبہ سندھ کے ۲۰۷، صوبہ سرحد کے ۳۰۳ اور صوبہ بلوچستان کے ۱۷۸ قوانین کا جائزہ لیا گیا۔ اس طرح ان صوبائی قوانین کی تعداد ۹۹۹ بنتی ہے جن میں سے ۲۱۲ قوانین کی بعض دفعات قرآن وسنت سے متصادم قرار دی گئیں اور ان میں قرآن وسنت کے مطابق ترمیمات کے احکام صادر کیے گئے۔

مشیران فقہ

دستور کی شق ۲۰۳-ہ (۴) کے تحت وفاقی شرعی عدالت کی معاونت کیلئے قرآن اور سنت کے ماہر کسی شخص کا بطور مشیرِ فقہ تقرر عدالت کی ذمہ داری میں شامل ہے۔ اسی طرح اس شق کی ذیلی شق-۶ میں کہا گیا ہے کہ مشیرِ فقہ کی ذمہ داری یہ ہوگی کی وہ کسی درخواست کے متعلق قرآن اور سنت کی تعبیر وتشریح کے ساتھ اسلامی احکام کی روشنی میں احکام کی تخریج کرے اور تحریری طور پر بحث عدالت کو پیش کرے۔ اس طرح عدالت ذیلی شق-۷ کے تحت کسی دوسرے ملک سے بھی کسی ماہر عالم کو بلاسکتی ہے۔

عدالت نے مذکورہ شق کی روشنی میں مشیرانِ فقہ کی ایک فہرست تیار کر رکھی ہے جو مختلف مکاتب فکر کے علماء پر مشتمل ہے۔ اس میں اہل سنت اور اہل تشیع دونوں نقطۂ نظر کے علماء شامل ہوتے ہیں۔

شعبۂ تحقیق

عدالت میں مستقل بنیادوں پر با قاعدہ ایک شعبۂ تحقیق بھی موجود ہے۔شعبۂ تحقیق کا کام زیرِ بحث مسئلے پر عدالت کی علمی معاونت کرنا ہے۔شعبۂ تحقیق قرآن وسنت اور فقہائے اسلام کے اقوال کی روشنی میں مختلف مسائل سے متعلق اپنی تحقیق عدالت کے سامنے پیش کرتا ہے۔

اسی طرح عدالت عامۃ الناس اور اپنے مشیرانِ فقہ کی فہرست سے باہر کے علماء کو بھی بذریعہ اخبارات و جرائد دعوت دیتی ہے کہ جن قوانین پر شرعی نقطۂ نظر سے اعتراض کیا گیا ہے، ان کے بارے میں اپنی رائے دیں۔

وفاقی شرعی عدالت کے اختیارات

دستورِ پاکستان کے حصہ ہفتم ، باب سوم ، شق ۲۰۳-د میں وفاقی شرعی عدالت کے اختیارات بیان ہوئے ہیں۔مذکورہ شق کی رو سے عدالت کو تین قسم کے اختیارات حاصل ہیں۔

۱- **اصل اختیار سماعت:** عدالت خود اپنی تحریک پر، پاکستان کے کسی شہری یا وفاقی حکومت یا کسی صوبائی حکومت کی درخواست پر اس سوال کا جائزہ لے سکے گی اور فیصلہ کر سکے گی کہ آیا کوئی قانون یا اس کا خوئی حکم ان اسلامی احکام کے منافی تو نہیں جن کا قرآن مجید اور رسول کریم ﷺ کی سنت میں تعین کیا گیا ہے۔اگر عدالت کسی قانون کو اسلامی احکام کے منافی قرار دے گی تو وہ اپنا فیصلہ دلائل کے ساتھ صدر مملکت، گورنر اور متعلقہ حکام کو بھیجے گی اور ساتھ ہی یہ تعین بھی کرے گی کہ اس کا فیصلہ کس تاریخ سے مؤثر ہوگا۔

۲- **اختیار اپیل:** عدالت حدود کے نفاذ سے متعلق قوانین کے تحت کسی فوجداری عدالت کی طرف سے فیصلہ شدہ مقدمے کا از خود جائزہ لے سکتی ہے اور اس کے خلاف اپیل بھی سن سکتی ہے۔

۳- **اختیار نظر ثانی:** عدالت اپنے دیے گئے فیصلے یا صادر کردہ حکم پر نظر ثانی کا اختیار رکھتی ہے۔

عدالت عظمیٰ (سپریم کورٹ) میں اپیل

وفاقی شرعی عدالت کے کسی فیصلے کے خلاف عدالت عظمی میں اپیل دائر ہوسکتی ہے، اور اپیل کی سماعت شریعت مرافعہ بنچ (شریعت اپیلٹ بنچ) کرے گا۔

وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ عدالت عالیہ (ہائی کورٹ) اور اس کی ماتحت عدالتوں کے لیے واجب

التعمیل ہے۔اس طرح اگر وفاقی شرعی عدالت کے کسی فیصلہ کے خلاف اپیل دائر نہیں ہوئی یا اپیل دائر ہوئی ہو اور شریعت مرافعہ بنچ نے وفاقی عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھا ہو تو عدالت عظمیٰ بھی شریعت کورٹ کے اس فیصلے پر عملدر آمد کی پابند ہے(1)۔

وفاقی شرعی عدالت کا طریقہ کار

دستورِ پاکستان کی مختلف دفعات سے واضح ہوتا ہے کہ پاکستان میں کوئی قانون قرآن وسنت کے خلاف نافذ نہیں ہوسکتا،اس لیے جو قانون قرآن وسنت سے متصادم ہوگا، وہ منسوخ قرار پائے گا ۔قانون کو منسوخ قرار دینے کا اختیار صرف اور صرف وفاقی شرعی عدالت کو حاصل ہے۔

دستور پاکستان کی شق ۲۰۳-د-۱میں عدالت کے طریقۂ کار کے بارے میں وضاحت کی گئی ہے۔ عدالت قرآن وسنت کی روشنی میں کسی قانون کا جائزہ لیتے وقت وفاقی یا مشترکہ فہرست قانون سازی میں شامل معاملے سے متعلق وفاقی حکومت کو یا کسی ایسے معاملے کے بارے میں جو کسی صوبے سے متعلق ہو، متعلقہ صوبائی حکومت کو نوٹس دے گی کہ وہ اپنا نقطۂ نظر عدالت کے سامنے پیش کرے۔

اگر عدالت کسی قانون کو خلاف قرآن وسنت قرار دے تو وہ اپنے فیصلے میں مذکورہ رائے قائم کرنے کی وجوہ اور جس حد تک قانون قرآن وسنت سے متصادم ہے، اس کی صراحت کرے گی ، اور اس تاریخ کی صراحت بھی کرے گی جس سے وہ فیصلہ مؤثر ہوگا۔عدالت وفاقی یا مشترکہ فہرست قانون سازی میں شامل کسی امر کے سلسلے میں کسی قانون کی صورت میں صدر یا کسی صوبے سے متعلق قانون کے سلسلے میں گورنر کو حکم جاری کرے گی کہ وہ قانون میں ترمیم کرنے کیلئے اقدام کرے۔

دستور کی شق ۲۰۳-ہ-۱ کے مطابق عدالت کسی شخص کو طلب کرنے ، اس کی حاضری ، بیان حلفی ، شہادت یا دستاویزات کی جانچ پڑتال کے لیے کمیشن کا تقرر مجموعۂ ضابطہ دیوانی (ایکٹ نمبر ۵ بابت ۱۹۰۸) کے تحت کر سکے گے۔وفاقی شرعی عدالت میں کوئی شخص بغیر کسی فیس کے کوئی بھی شریعت درخواست دائر کرسکتا ہے۔وہ اپنے حق میں دلائل خود یا وکیل کے ذریعے دے سکتا ہے۔شق ۲۰۳-ح-۱ کی ذیلی شق ۲ کے تحت عدالت کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ وہ اپنی کاروائی کو منضبط کرنے کے لیے اپنا طریقۂ کار خود وضع کرے۔

---

(1) ایس سی ایم آر،۱۹۹۳ء،ص ۱۷۵۶۔

عدالت نے اس سلسلے میں ۱۹۸۱ء میں قواعد (Procedure rules) وضع کیے ہیں۔جن کے اہم نکات درج ذیل ہیں۔

پروسیجر رولز کے قاعدہ ۴ کے تحت • ماتحت عدالت کے کسی ایسے فیصلے جس میں حد یا موت کی سزا دی گئی ہو، کے خلاف اپیل کی سماعت فل بنچ، جو کم از کم تین ججوں پر مشتمل ہو اور ان میں ایک عالم جج ہو، کرے گا۔ • دس سال سے زیادہ سزا یا بریت کے خلاف اپیل کی سماعت کم از کم دو ججوں پر مشتمل ڈویژن بنچ کرے گا۔ • اس کے علاوہ باقی امور سے متعلق کسی درخواست کی سماعت سنگل بنچ کر سکے گا۔ • وفاقی شرعی عدالت میں جب بھی کوئی درخواست، اپیل یا ریفرنس دائر کیا جاتا ہے تو مذکورہ قواعد کے قاعدہ-۴ کے مطابق سب سے پہلے یہ چیف جسٹس کے سامنے پیش کیا جاتا ہے۔ چیف جسٹس قواعد کے مطابق اسے متعلقہ بنچ کے سامنے رکھنے کا حکم صادر کرتا ہے۔اگر کسی معاملے کی آراء پر بنچ تقسیم ہو جاتا ہے تو چیف جسٹس اپنی صوابدید سے کسی دوسرے جج کو اس بنچ کا رکن مقرر کرتا ہے۔اگر کسی بنچ کی رائے میں کسی معاملے کے بارے میں بڑے بنچ کو تشکیل دینے کے لیے کہا جائے تو مذکورہ بنچ اپنے فیصلے میں بڑے بنچ کی تشکیل کی وجوہ بیان کر کے چیف جسٹس کو ارسال کرتا ہے

درخواست دائر کرنے کے مشمولات

اگر کوئی مسلمان شہری کسی قانون کو قرآن وسنت سے متصادم ہونے کی بنیاد پر چیلنج کرتا ہے تو وفاقی شرعی عدالت کے قاعدہ-۷ کے مطابق درخواست گزار پر لازم ہے کہ وہ اپنی درخواست میں مذکورہ قانون کی ان دفعات یا شقوں کی نشاندہی کرے جو اس کی نظر میں قرآن اور سنت سے متصادم ہیں اور اپنے دعوے کے اثبات کے لیے دلیل کے طور پر قرآن کریم کی آیات اور سنت نبوی ﷺ سے متعلقہ احادیث مع حوالہ بیان کرے۔اس طرح جن کتابوں سے وہ حوالہ دینا چاہتا ہے، ان کی فہرست اور متعلقہ صفحات کے نمبر لکھنا بھی ضروری ہے۔درخواست گزار یہ سرٹیفکیٹ بھی دے گا کہ اس نے اس قسم کی کوئی اور درخواست وفاقی شرعی عدالت یا ہائی کورٹ کے شریعت بنچ میں دائر نہیں کی ہے۔

درخواست پر ضابطے کی کاروائی مکمل ہونے کے بعد نمبر لگ جاتا ہے اور منظوری کی صورت میں ابتدائی سماعت شروع کی جاتی ہے۔

اگر عدالت کی رائے میں درخواست پر علماء اور ماہرین قانون یا گواہوں کی گواہی لینا ضروری ہو تو عدالت انہیں اپنی معاونت کے لیے نوٹس جاری کرتی ہے۔اس طرح ملک سے باہر یا اندرون ملک علمائے کرام جو عدالت میں بذاتِ خود پیش ہونے سے قاصر ہوں، کی تحریری رائے بھی لی جاسکتی ہے۔

وفاقی شرعی عدالت کا فقہی منہج

دستور پاکستان کے مطابق وفاقی شرعی عدالت صرف اس بات کی پابند ہے کہ کسی قانون یا اپیل کا قرآن وسنت کی روشنی میں جائزہ لے۔اپیلوں اور شریعت درخواستوں کی سماعت کرتے ہوئے عدالت نے مسلمہ فقہاء کی آراء کی روشنی میں قرآن اور سنت کی تعبیر کی ہے۔عدالت نے مشیران فقہ کی فہرست میں ہر مکتب فکر کے علماء کو شامل کیا گیا ہے اور انہیں اپنی معاونت کے لیے بلایا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت کسی خاص مسلک کی پابند نہیں ہے، لیکن اپنے فیصلوں میں عدالت نے ہر مسلک کی رائے اور دلائل کو اہمیت دی ہے۔اصول فقہ سے بھی استفادہ کیا جاتا رہا ہے۔عدالت نے اپنے متعدد فیصلوں میں اس بات کی تصریح کی ہے کہ قانون کیلئے بنیادی ذرائع قرآن اور سنت ہیں۔اگر کسی مسئلے کے بارے میں قرآن کریم کا حکم موجود ہو اور اپنے معنی میں وہ بالکل واضح اور صریح ہو تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اسے قانونی شکل دی جائے گی۔اگر قرآن کریم کا کوئی حکم واضح اور صریح نہ ہو، احادیث مبارکہ میں اس کی وضاحت کی گئی ہو تو حدیث میں ذکر کردہ وضاحت کی روشنی میں قرآن کریم کی تصریح کی جائے گی۔

وفاقی شرعی عدالت نے قصاص ودیت کے فیصلے میں جائزہ قوانین اور استنباط احکام کے لیے قواعد وضع کرتے ہوئے اپنے فیصلے کے پیراگراف نمبر۱۲-۱۳ میں وضاحت کی ہے کہ دستور پاکستان کے تحت عدالت کا دائرہ کار قرآن اور سنت سے متصادم قوانین کا جائزہ لینا ہے۔دستور کی مذکورہ شق میں اس بات کی صراحت نہیں کی گئی ہے کہ عدالت کسی خاص مکتب فکر، مذہب یا مسلک کی پابند ہوگی، لیکن مختلف مکاتب فکر کے فقہاء کی آراء کی قدر و قیمت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔بے شک ان کی تحقیقات بہت سے مقدمات میں معاون ثابت ہوئی ہیں، اس لیے قرآن اور سنت کی تعبیر وتشریح کرتے وقت ان سے پوری طرح استفادہ کیا جائے گا، لیکن عدالت کسی خاص فقہی مسلک کی اندھی تقلید نہیں کرے گی۔اگر دستورِ پاکستان کا

ارادہ کسی خاص فقہی مسلک کو اختیار کرنا ہوتا تو پھر ملکی قوانین کی جگہ فتاویٰ عالمگیری نافذ کر دیا جاتا، لیکن مقصد یہ نہیں ہے، بلکہ دستور کا تقاضا یہ ہے کہ موجودہ نظام کی اصلاح کی جائے اور اس میں قرآن اور سنت سے متصادم قوانین منسوخ کر کے ان کی جگہ قرآن اور سنت کے احکام کے مطابق قوانین وضع کیے جائیں۔

مذکورہ فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۷ کی رو سے مندرجہ ذیل اصول وضوابط قرار پاتے ہیں:

۱- زیر تنازعہ مسئلے سے متعلق سب سے پہلے قرآن کریم کی متعلقہ آیت یا آیات کو تلاش کیا جائے گا۔

۲- مزید براں مسئلے سے متعلق سرمایۂ حدیث کا بھی جائزہ لیا جائے گا۔

۳- قرآن کریم کی آیت کی تعبیر وتشریح رسول پاک ﷺ کی احادیث مبارکہ کی روشنی میں کی جائے گی

۴- عصری تقاضوں کی روشنی میں تمام فقہائے کرام کی آراء اور ان کے دلائل کا جائزہ لے کر قرآن اور سنت کے معانی کا تعین کیا جائے گا۔

۵- قرآن اور سنت کے عام اصولوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے کوئی رائے قائم کی جائے گی۔

قرآن کریم اور سنت کے مآخذ قانون ہونے کے بارے میں کہیں بھی کوئی اعتراض نہیں کیا گیا ہے، البتہ بعض مواقع پر عدالت کے سامنے یہ سوال ضرور اٹھایا گیا ہے کہ کیا حدیث/ سنت سے قرآن کریم کے کسی حکم کی تخصیص ہوسکتی ہے یا نہیں؟ عدالت نے رجم کے فیصلے کے خلاف نظرثانی پر سماعت کرتے وقت سنت کی آئینی حیثیت، اس کے مآخذ قانون ہونے اور قرآن کریم کی تخصیص کے سوال پر تفصیلی بحث کی ہے۔ عدالت نے حدیث کے بارے میں محدثین کی تقسیم، صحت اور روایت و درایت کے اصول وضوابط کو تسلیم کیا ہے۔ اس فیصلے سے چند اقتباسات نقل کیے جاتے ہیں:

جہاں تک تخصیص کا تعلق ہے۔ اس پر علمائے اصول فقہ نے مفصل بحث کی ہے کہ سنت کے ذریعے قرآن کریم کے کسی عام حکم میں تخصیص پیدا کی جاسکتی ہے یا نہیں؟ اس بحث کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ محدثین اور فقہاء کی اصطلاح کے مطابق ''سنت'' یا ''حدیث'' کی تین قسمیں ہیں۔

۱- متواتر، یعنی وہ حدیث جسے روایت کرنے والے ہر دور میں اتنے زیادہ رہے ہوں کہ عقلاً ان سب کا جھوٹ پر اتفاق کرنا ممکن نہ ہو۔

۲- مشہور، یعنی وہ حدیث جو صحابہ کرامؓ یا تابعین کے عہد میں اگرچہ تواتر کی حد تک نہ پہنچی ہو، لیکن

تابعین یا تبع تابعین کے عہد میں اس کے روایت کرنے والے اتنے زیادہ ہو گئے ہوں جن کا جھوٹ پر متفق ہو جانا ممکن نہ ہو۔

۳۔ خبر واحد، یعنی وہ حدیث جس پر متواتر یا مشہور کی تعریف صادق نہ آئے (2)۔

ان میں سے پہلی قسم یعنی متواتر کے بارے میں امت کے تمام اہل علم کا اس پر اتفاق ہے کہ اس کے ذریعے قرآن کریم کی تخصیص ممکن ہے، چنانچہ اصول فقہ کے مشہور عالم علامہ سیف الدین آمدی لکھتے ہیں؛

یجوز تخصیص عموم القرآن بالسنة، اما اذا كانت السنة متواترة فلم اعرف فيه خلافا

''یعنی قرآن کریم کے عموم کو سنت کے ذریعے مخصوص کرنا جائز ہے، اگر وہ سنت متواتر ہو تو اس مسئلے میں کسی کا اختلاف میرے علم نہیں ہے'' (3)۔

قاضی شوکانی لکھتے ہیں؛

ويجوز تخصيص عموم الكتاب بالسنة المتواترة اجماعاً

''اور قرآن کریم کے عموم کی تخصیص سنت متواترہ کے ذریعے بالاجماع جائز ہے'' (4)۔

اس طرح حدیث مشہور کے ذریعے بھی قرآن کریم کے عموم کی تخصیص بالاتفاق جائز ہے، حنفی فقہاء جو تخصیص کے معاملے میں دوسرے تمام فقہاء کے مقابلے میں زیادہ سخت گیر موقف رکھتے ہیں اور تخصیص کو نسخ کی ایک قسم قرار دیتے ہیں، وہ بھی خبر مشہور کے ذریعے تخصیص کو جائز قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ شمس الائمہ سرخسی لکھتے ہیں؛

ثم انما يجوز نسخ الكتاب بالاخبار المتواترة المشهورة

قرآن کریم کے کسی حکم کا نسخ (جس میں حنفی اصطلاح کے مطابق تخصیص بھی داخل ہے) صرف سنت متواتر یا سنت مشہور کے ذریعے ہو سکتا ہے (5)۔

---

(2) الشوكاني، ارشاد الفحول، قاهره، موسسة مصطفىٰ البابى الحلبى، ١٩٨٤، ص ٤٦—٤٩ .

(3) آمدی، الاحكام، قاهره، موسسة مصطفىٰ البابى الحلبى ١٩٨٧، ٢/ ٣٠١۔

(4) ارشاد الفحول، ص ١٥٧ .

(5) سرخسی، اصول السرخسی، دار الكتاب العربی، مصر، ١٣٧٢ھ، ٢/ ٧٧ .

اب صرف خبر واحد رہ جاتی ہے، اس کے بارے میں فقہائے کرام کا کچھ اختلاف رہا ہے کہ آیا اس کے ذریعے قرآن کریم کے عموم میں تخصیص ممکن ہے یا نہیں؟ اکثر فقہاء جن میں امام شافعی، امام مالک اور امام محمد بھی داخل ہیں، اس بات کے قائل ہیں کہ خبر واحد سے قرآن کریم کے عموم کی تخصیص ممکن ہے۔ صرف حنفی فقہاء کہتے ہیں کہ خبر واحد کے ذریعے قرآن کریم کی تخصیص جائز نہیں، لیکن ساتھ ہی وہ یہ کہتے ہیں اگر قرآن کریم کے کسی عام حکم کی تخصیص ایک مرتبہ کسی دوسری آیت سے ہو جائے تو اب وہ عام مخصوص منه البعض ہو جاتا ہے اور اس کی مزید تخصیص خبر واحد سے بھی ہو سکتی ہے (6)۔

اس سے واضح ہو گیا کہ حدیث متواتر اور حدیث مشہور سے قرآن کریم کے عام حکم کی تخصیص تمام فقہائے امت کے نزدیک جائز ہے اور خبر واحد کے ذریعے تخصیص کو بھی اکثر فقہاء جائز کہتے ہیں، صرف حنفی فقہاء کے نزدیک وہ جائز نہیں ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ سنت کو اسلامی قوانین کا مستقل ماخذ تسلیم کرنے کے بعد منطقی نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ اس کے ذریعے قرآن کریم کے کسی عام حکم کو مخصوص کیا جا سکتا ہے اور اسے تسلیم کیے بغیر کوئی چارۂ کار نہیں۔ تخصیص کی چند مثالوں سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو سکے گی۔

قرآن کریم کا ارشاد ہے: ﴿السارق والسارقة فاقطعوا ایدیھما﴾ (7) ''چور مرد اور چور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو''۔

یہ حکم ہر قسم کے چور کے لیے عام ہے، خواہ اس نے ایک روپیہ چوری کیا ہو، یا ایک لاکھ روپے چرائے ہوں، لیکن سنت نے اس حکم میں تخصیص کی اور حکم دیا کہ نصاب سے کم مالیت کی چوری کرنے والے کا ہاتھ کاٹا جائے گا، گویا سنت نے آیت کے حکم کو صرف اس چور کے ساتھ مخصوص کر دیا جس نے کم از کم نصاب کی مالیت چرائی ہو۔

مذکورہ آیت میں اس بات کی کوئی تفصیل نہیں تھی کہ چور کا ہاتھ کس زمانے میں کاٹا جائے اور کس زمانے میں نہ کاٹا جائے، لیکن سرکار دو عالم ﷺ نے فرمایا کہ قحط سالی کے زمانے میں چوروں کے ہاتھ نہ

---

(6) اصول الشاشی مع مزیل الحواشی، فاروقی کتب خانہ ملتان، ص ۳۲۔
اصول البزدوی، نور محمد کارخانہ کتب، کراچی، ص ۶۳.

(7) سورۃ المائدہ: ۳۸.

کاٹے جائیں، چنانچہ حضرت ابوامامہؓ سے یہ حدیث مروی ہے : **لاقطع فی زمن المجاع** "قحط سالی کے زمانے میں ہاتھ کاٹنے کی سزا نہیں ہے" (8)۔ اسی حدیث کی بناء پر حضرت عمرؓ نے زمانۂ قحط میں یہ قرآنی سزا موقوف فرمادی اور قرآن کریم کے عام حکم کو حدیث کے ذریعے مخصوص کر دیا تھا۔

اس طرح قرآن کریم کے عام حکم میں ہر چوری داخل ہے، خواہ نقدی کی ہو یا پھلوں کی ہو، لیکن آں حضرت ﷺ نے فرمایا: **لاقطع فی ثمر** "پھل کی چوری پر قطعِ ید نہیں ہے" (9)۔ مختصر یہ کہ حدیث کے ذریعے قرآن کریم کے عام حکم کو مخصوص کیا گیا۔

قرآن کے احکام کی حدیث سے تخصیص کی دوسری مثال یہ ہے کہ قرآن کریم کی آیت ہے

﴿**یوصیکم اللہ فی اولادکم للذکر مثل حظ الانثیین**﴾

اللہ تعالیٰ تم کو تمہاری اولاد کے بارے میں ہدایت دیتا ہے کہ ان میں مذکر کو دو مونث کے برابر حصہ ملے گا (10)۔

اس آیت میں لفظ "اولاد" عام ہے، جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر اولاد اپنے باپ کی میراث میں حقدار ہو، لیکن آں حضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا: **القاتل لایرث** "قاتل میراث کا حقدار نہیں" (11)۔ اس طرح اس حدیث نے قرآن کریم کے عام حکم کو مخصوص کر کے اپنے والدین کی قاتل اولاد کو آیت کے عموم سے مستثنیٰ کر دیا۔ اس طرح ارشاد فرمایا کہ مسلمان اور کافر کے درمیان میراث جاری نہیں ہوگی (12)، حالانکہ قرآن کریم کی آیت میراث عام تھی اور اس میں مسلمان اور کافر کا کوئی فرق نہیں تھا۔

قرآن کریم کی مذکورہ آیت میراث میں مزید ارشاد ہے: ﴿**فان کان لہ اخوۃ فلامہ السدس من بعد وصیۃ یوصی بھا اودین**﴾ (13) "اگر اس (مرنے والے) کے بھائی ہوں تو

(8) علاء الدین علی المتقی بن حسام الدین الھندی، کنز العمال، حیدرآباد دکن، ۳/۷۹، برمز الخطیب حدیث نمبر ۱۵۲۔

(9) ایضاً برمز احمد وابن حبان۔

(10) سورۃ النساء ٤:١١۔

(11) ترمذی، کتاب الفرائض، باب ١٧۔ ابن ماجه کتاب الدیات، باب ٤۔ مسند احمد ١/٤٦

(12) بخاری، کتاب الحج باب ٤٤، کتاب المغازی باب ٤٨۔

(13) سورۃ النساء ٤:١١

اس کی ماں کو چھٹا حصہ ملے گا۔ اس وصیت کے بعد جو مرنے والے نے کی ہو، یا قرض کی ادائیگی کے بعد''۔

آیت میں یہ کہا گیا ہے کہ وارثوں کو حصہ رسدی کی تقسیم اس وصیت پر عمل کرنے کے بعد ہوگی جو مرنے والے نے کی ہو۔ اس میں وصیت کا حکم عام ہے، ہر قسم کی وصیت کو شامل ہے، لہٰذا اس کا تقاضا یہ ہے کہ مرنے والے نے خواہ کوئی وصیت کتنے ہی مال کی کی ہو، پہلے اس پر عمل کیا جائے گا اور بعد میں میراث کے حصے تقسیم ہوں گے۔ آں حضرت ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ مرنے والا اپنے ترکے کے صرف ایک تہائی حصے کی حد تک وصیت کر سکتا ہے، اس سے زائد نہیں (14)۔

اسی طرح مذکورہ آیت کے عموم کا تقاضا یہ ہے کہ مرنے والا اگر اپنے کسی وارث کے حق میں بھی وصیت کرے تو اس پر بھی ترکے کی تقسیم سے پہلے عمل ہو، لیکن آں حضرت ﷺ نے فرمایا: **لا وصية لوارث** ''وارث کے حق میں کوئی وصیت معتبر نہیں'' (15)۔

مختصراً کہا جا سکتا ہے کہ دونوں حدیثوں نے قرآن کریم کے عموم میں تخصیص پیدا کر دی۔

عدالت نے احادیث کی جرح و تعدیل بھی کی ہے۔ اگر ان میں کہیں تعارض نظر آیا ہے تو توافق پیدا کرنے کی کوشش بھی کی گئی ہے۔ مسئلہ رجم پر ایک فیصلے میں رجم کے بارے میں مروی احادیث کی خاصی جرح و تعدیل کی گئی ہے کہ احادیث مبارکہ کا کتب حدیث سے حوالہ دیا جائے، لیکن کبھی کبھار ثانوی مصادر پر اکتفاء کیا گیا ہے، اور کہیں کہیں ایسا بھی ہوا ہے کہ صرف حدیث نقل کی گئی ہے، اس کا حوالہ نہیں دیا گیا مثلاً شریعت درخواست نمبر ۶۳/آئی/۱۹۹۰ء میں پنشن کے بارے میں فیصلہ دیتے وقت حدیث: **الناس سواسية كاسنان المشط** کا کوئی حوالہ نہیں دیا گیا ہے۔

وفاقی شرعی عدالت نے صحابہ کرامؓ کے فیصلوں اور ان کے اجتہادات سے بہت استفادہ کیا ہے۔ اگر کسی مسئلے میں صحابہ کرامؓ کا کوئی متفقہ فیصلہ یا کسی صحابی کا کوئی اثر پیش کیا گیا ہے تو عدالت نے اس اثر کو دلیل کے طور پر قبول کیا ہے اور اس کے مطابق فیصلہ صادر کیا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت کے نزدیک قرآن اور سنت کے بعد اگر صحابہ کرامؓ یا فقہائے امت کا کسی مسئلے پر اجماع ثابت ہو تو اس سے انحراف کرنا کسی بھی

(14) بخاری، کتاب الوصیایا، باب ۲-۳۔

(15) سنن نسائی، کتاب الوصایا، باب ٥۔

طرح جائز نہیں ہے۔عدالت نے اپنے متعدد فیصلوں میں قوانین کا جائزہ لیتے وقت استنباط احکام کے لیے ماخذ کی یہ ترتیب پیش نظر رکھی ہے:

۱- قرآن، ۲- سنت، ۳- اجماع، ۴- فقہی آراء، ۵- عرف وعادت، ۶- مصالح مرسلہ واستحسان، ۷- سدالذریعہ۔

فقہائے کرام کے اختلاف کی صورت میں عدالت نے اپنے آپ کو کسی خاص فقہی مکتب فکر کا پابند نہیں بنایا، بلکہ ہر مکتب فکر سے استفادہ کیا گیا ہے، البتہ بہت سارے فیصلوں میں عدالت کا رجحان حنفی رائے کی طرف رہا ہے۔

اگر کوئی مروجہ قانون غلط اجتہاد کی بنیاد پر وضع کیا گیا، اور وہ نص صریح سے متصادم ہوتو عدالت نے واضح طور پر اسے رد کرتے ہوئے قرار دیا ہے کہ نص کے مقابلے میں اجتہاد نہیں ہوسکتا(16)۔

اگر کسی قانون کے موافق شریعت یا مخالف اسلام ہونے کے بارے میں کسی قسم کی کوئی نص موجود نہ ہو، اور وہ قانون فی اصلہ شریعت سے متصادم نہ ہوتو عدالت نے اباحت اصلیہ کی بنیاد پر اولوالامر کے بنائے ہوئے اس قانون کو صحیح قرار دیا ہے۔عدالت نے عائلی قوانین مجریہ ۱۹۶۱ء پر فیصلہ دیتے وقت نکاح کی رجسٹریشن کو شریعت کے مقاصد کے مطابق پایا اور رجسٹریشن کو بحال رکھا، بلکہ مستحسن قرار دیا ہے(17)۔

آرمز آرڈیننس (۱۹۶۵ء) اورضوابط اسلحہ (۱۹۲۴ء) کے تحت اسلحہ رکھنے والے پر لازم ہے کہ وہ اپنے اسلحے کی رجسٹریشن کرائے۔ جب اس کے خلاف عدالت سے رجوع کیا گیا تو عدالت نے مذکورہ قانون کو فقہی قاعدے **تصرف الامام علی الرعیة منوط بالمصلحة** کے تحت اسلام کے مطابق پایا۔عدالت نے اپنے فیصلے میں اصول ''سدالذرائع'' کی اہمیت بھی واضح کردی(18)۔

مندرجہ بالا مباحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ وفاقی شرعی عدالت نے قرآن اور سنت کی تعبیر میں جو طریقہ کار اختیار کیا ہے۔اگر قرآن کریم میں کوئی صریح حکم نہیں ملتا تو پھر سنت نبوی ﷺ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔اگر سنت نبوی ﷺ میں کوئی حکم نہ ملے تو صحابہ کرامؓ کی اجماعی رائے یا ان کا کوئی قوی

---

(16) پی ایل ڈی، ۲۰۰۰ء، ایف ایس سی-۱، ص ۳۱، پیراگراف ۲۸۔

(17) ایضاً، ص ۵۰۔

(18) پی ایل ڈی، ۲۰۰۴ء، ایف ایس سی-۱

اثر قبول کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد دوسرے مآخذ مثلاً قیاس، عرف و عادت، مصلحت مرسلہ اور استحسان وسد الذرائع وغیرہ سے مدد لی جاتی ہے۔ فقہائے کرام کی آراء اور دلائل سے پوری طرح استفادہ کیا جاتا رہا ہے۔

یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ وفاقی شرعی عدالت تمام اہم امور پر ملک بھر سے علمائے کرام کو مدعو کرتی رہتی ہے، نیز ملک سے باہر کے علماء سے بھی درخواست کی گئی ہے کہ وہ کسی خاص مسئلے پر، اگر عدالت میں حاضر نہ بھی ہو سکتے ہوں تو اپنی تحریری آراء سے عدالت کی معاونت کریں۔

وفاقی شرعی عدالت ایک ایسا حکومتی ادارہ ہے جو اجتماعی اجتہاد کے ذریعے سے عصر حاضر کے مسائل کا قرآن وسنت کے روشنی میں بہتر حل تجویز کر سکتا ہے۔ دستور پاکستان کے مطابق وفاقی شرعی عدالت کے جج صاحبان قرآن وسنت کے ماہر ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ عدالت کی معاونت کیلئے باقاعدہ ایک شعبۂ تحقیق موجود ہے جو مستقل بنیادوں پر ہمہ وقت عدالت کی بھرپور معاونت کرتا ہے۔

فصل سوم

اسلامی فقہ اکیڈمی - دہلی (انڈیا)

عہد حاضر میں اجتماعی اجتہاد کے اداروں میں ایک نمایاں نام اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کا ہے۔ اس ادارہ کی بنیاد مسلمانانِ ہند کو پیش آنے والے شرعی مسائل کے حل کے لیے ایک اجتماعی کوشش کے طور پر پڑی اور اس کا پہلا نام ''مرکز البحث العلمی'' رکھا گیا، اپریل ۱۹۸۹ء میں اس کا نام بدل دیا گیا اور ''مجمع الفقہ الاسلامی الھند'' یعنی اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا رکھ دیا گیا۔ اور مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ اس کے صدر مقرر ہوئے جبکہ ڈاکٹر منظور عالم ڈائریکٹر انسٹی ٹیوٹ آف آبجیکٹو سٹڈیز دہلی ان کے معاون خاص مقرر ہوئے۔ اکیڈمی نے ۲۰۰۵ء تک چودہ سیمینار منعقد کیے اور ان سیمیناروں میں مجموعی اعتبار سے ۲۶ موضوعات زیر بحث آئے جو زندگی کے مختلف شعبوں سے متعلق ہیں۔ ان موضوعات میں سے اصول فقہ کے درج ذیل موضاعات نے اکیڈمی کے منہج اجتہاد کی صورت گری میں اہم کردار ادا کیا ہے۔

- فقہ اسلامی میں عرف و عادت کی اہمیت اور اس کے معتبر ہونے کے اصول وقواعد
- شریعت میں ضرورت وحاجت کی رعایت اور اس کے حدود وشرائط
- فضائل واحکام میں احادیث ضعیفہ کا حکم
- ائمہ مجتہدین کے فقہی اختلاف کی حیثیت اور اختلاف کے آداب

ان سیمیناروں میں جو مسائل زیر بحث آئے ہیں، ان میں سے سات وہ ہیں جن میں قطعی فیصلے کو ملتوی رکھا گیا ہے اور مختلف موضوعات کی بارہ شقوں میں فیصلے اختلاف رائے سے ہوئے ہیں۔ باقی فیصلے باتفاق رائے کیے گئے ہیں۔ یہ قرار دادیں سیمیناروں کی ترتیب سے، نیز فقہی ترتیب سے بھی شائع ہو چکی ہیں۔ ان سیمیناروں میں جو مقالات پیش کیے گئے ہیں، ان کی تعداد دو ہزار کے قریب ہے اور ہندوستان کے مختلف علاقوں سے جن اہل علم اور اصحاب افتاء نے شرکت کی ہے، مجموعی طور پر ان کی تعداد ساڑھے پانچ سو سے زیادہ ہے۔ بیرون ملک سے سیمیناروں میں شرکت کرنے والے فضلاء کی تعداد تقریباً پینتیس ہے، جن کا تعلق دنیا کے بیس ملکوں سے ہے۔ اب تک ان سیمیناروں کے مقالات پر مشتمل بیس مجموعے شائع ہو چکے ہیں، جو بحیثیت مجموعی تقریباً ۲۱ ہزار صفحات پر مشتمل ہیں۔ ان کے علاوہ وقف سے متعلق منتخب

مقالات اور اسی طرح مشینی ذبیحے سے متعلق کچھ مقالات کا عربی ترجمہ، نیز طبی مسائل اور ایڈز سے متعلق اہم مقالات کا انگریزی ترجمہ بھی ان ہی سیمیناروں کا فیض ہے۔

اکیڈمی کا طریق کار

آئندہ سطور میں جائزہ لیا جائے گا کہ اکیڈمی میں نئے مسائل پر غور وفکر کرنے کا منہج کیا ہے اور تحقیق و تنقیح کے بعد کس طرح فیصلے کیے جاتے ہیں؟ سب سے پہلا مرحلہ سیمینار کیلئے زیر بحث آنے والے موضوعات کے انتخاب کا ہے۔ اس کیلئے سیمینار میں شریک ہونے والے حضرات سے آئندہ سیمینار کیلئے تحریری رائے لی جاتی ہے۔ اب تک مختلف سیمیناروں میں جو آراء آئی ہیں، اس کی مکمل فہرست مرتب کر دی گئی ہے۔ اکیڈمی کی مجلس علمی بھی عنوانات کے سلسلے میں اپنا مشورہ پیش کرتی ہے، نیز اس کام میں پورے انڈیا سے ممتاز اہل قلم اور اہل علم کو شامل کیا جاتا ہے۔ پھر مجلس منتظمہ ان تمام آراء کو سامنے رکھ کر اور ملکی حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے آئندہ سیمینار کیلئے موضوعات کا انتخاب کرتی ہے۔ یہ موضوعات مختلف شعبہ ہائے زندگی سے متعلق اور موجودہ حالات وضروریات سے زیادہ مطابقت رکھنے والے ہوتے ہیں۔

اس کے بعد اس موضوع سے متعلق قابل بحث نکات پر مشتمل سوالنامہ اکیڈمی کے سکریٹریز میں سے کوئی ایک مرتب کرتا ہے، پھر جنرل سکریٹری برائے سیمینار اس سوالنامے کو مزید منقح اور واضح کرتے ہیں۔ اس کے بعد اسے اکیڈمی کے ارکان انتظامی (جو سترہ ہیں اور سبھی معروف اصحابِ علم اور اہل نظر میں سے ہیں) کے پاس غورِ مکرّر کیلئے بھیجا جاتا ہے، اور ان کی آراء کی روشنی میں اسے آخری صورت دی جاتی ہے۔ پھر یہ سوالنامے ملک وبیرون ملک کے فقہاء، ارباب افتاء اور اہل علم کے پاس بھیجے جاتے ہیں۔ اگر سوال کا تعلق کسی جدید سائنسی ایجاد، یا سماجی ومعاشی مسئلے سے ہو تو اس کے عملی اور سائنسی پہلو پر ان شعبوں کے ماہرین سے مقالات لکھائے جاتے ہیں۔ یہ مقالات، اگر انگریزی میں ہوں تو ان کا اردو ترجمہ کرایا جاتا ہے اور یہ بھی علماء وارباب افتاء کے پاس بھیجے جاتے ہیں تاکہ صورت مسئلہ پوری طرح واضح ہو جائے اور وہ اس کی تفصیلات سے واقف ہو جائیں۔ ہندوستان میں اہل سنت کے تمام مکاتبِ فکر سے متعلق اہم درس گاہوں کے ارباب افتاء، نیز ان تمام شخصیتوں کے نام یہ دعوت نامہ جاتا ہے، جو تصنیف وتالیف، تدریس، قضاء یا کسی اور جہت سے فقہ سے مربوط ہوں۔

اہل علم کی طرف سے جو مقالات آتے ہیں، ان کی بڑی تعداد ہوتی ہے، اس لیے اکیڈمی کے شعبۂ علمی کے رفقاء ان مقالات کی اس طرح تلخیص کرتے ہیں کہ ہر مسئلے میں تمام مقالہ نگاروں کی رائے آجائے۔ اگر اتفاق ہو تو متفقہ رائے اور اختلاف ہو تو اختلاف رائے کا اظہار کیا جائے اور مقالہ نگاروں نے کتاب وسنت سے جو استدلال اور فقہاء کی عبارتوں سے جو استشہاد کیا ہو، اختصار کے ساتھ اس کا بھی ذکر ہو، یہ تلخیص شرکاء کو سیمینار کے موقع پر فراہم کر دی جاتی ہے، تا کہ انھیں بحث کرنے میں سہولت ہو۔

پھر موضوع کے مختلف پہلوؤں کیلئے مقالات کی معنوی کیفیت کو سامنے رکھتے ہوئے عارض مقرر کیا جاتا ہے۔ اس پہلو سے متعلق تمام مقالات کی فوٹو کاپی انھیں فراہم کی جاتی ہے، وہ ان مقالات میں پیش کیے ہوئے نقاطِ نظر کو مرتب کرتے ہیں اور جو دلائل آئے ہیں، ان کا ذکر کرتے ہیں اور پھر کسی ایک نقطۂ نظر کو ترجیح دیتے ہوئے اس کے دلائل اور وجود کا ذکر کرتے ہیں۔ اب شرکائے سیمینار خود اپنی تحقیق ومطالعہ، مقالات کی تلخیص اور عارض کی بحث کو سامنے رکھتے ہوئے اظہارِ خیال کرتے ہیں اور تمام شرکاء کو بحث میں حصہ لینے کی اجازت حاصل ہوتی ہے، اور اس کیلئے خاصا وقت دیا جاتا ہے۔ یہ بحث ریکارڈ کے ذریعے ٹیپ بھی کی جاتی ہے اور ایک صاحب علم کو اسی کام کے لیے متعین کیا جاتا ہے کہ وہ مباحثے کے درمیان آنے والے تمام نکات کو نوٹ کرتے جائیں۔ یہ پوری بحث نہایت ہی سنجیدہ اور ٹھنڈے ماحول میں حق اور سچائی حاصل کرنے کے جذبے سے باہمی احترام کی رعایت کے ساتھ ہوتی ہے اور اختلاف رائے کی وجہ سے کبھی کوئی ناخوشگواری پیدا نہیں ہوئی۔

اس موقع پر صورتِ مسئلہ کو واضح کرنے کی ذمہ داری ماہرین کو دی جاتی ہے اور زیر بحث موضوع کی مناسبت سے چند ماہرین بھی سیمینار میں شریک ہوتے ہیں۔ انھیں حکم شرعی کے بارے میں اظہارِ خیال کی اجازت نہیں ہوتی، کیوں کہ یہ علماء اور اربابِ افتاء کا حق ہے۔ بحث مکمل ہونے کے بعد اس مسئلے پر تجویز مرتب کرنے کیلئے ایک سب کمیٹی بنا دی جاتی ہے۔ اس کمیٹی کے ارکان کے انتخاب میں اس امر کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ انہوں نے اس موضوع پر بہتر مقالہ لکھا ہو، یا نمایاں طور پر بحث میں حصہ لیا ہو، یا انہیں فتویٰ نویسی کا قدیم تجربہ ہو۔ اگر بحث کے دوران میں اتفاق رائے نہیں ہو سکا تو کمیٹی میں دونوں آراء کے حامل نمائندہ افراد کو شامل کیا جاتا ہے۔ اب یہ کمیٹی مقالات اور بحث کے دوران میں آنے والے نکات کو سامنے

رکھتے ہوئے مزید تبادلۂ خیال کے بعد تجویز کو سیمینار کے مندوبین کی عمومی مجلس میں پیش کرتی ہے۔ بعض اوقات اس مرحلے میں بھی جزوی ترمیمات کی جاتی ہیں، نیز سب کمیٹی کی مرتب کی ہوئی تجویز لوگوں پر مسلط نہیں کی جاتی۔ جس تجویز پر اتفاق ہوتا ہے، اسے متفقہ حیثیت سے ذکر کیا جاتا ہے۔ جس میں شرکاء کی غالب ترین اکثریت کی ایک رائے ہو اور ایک دو اشخاص کو اختلاف ہو، ان میں پہلی رائے کا بحیثیت تجویز ذکر کرتے ہوئے اختلاف رکھنے والے حضرات کے نام درج کر دیے جاتے ہیں۔ اگر اختلافی نقطۂ نظر کے حاملین کی مناسب تعداد ہو تو تجویز میں اختلاف رائے کا ذکر کرتے ہوئے دونوں نقطۂ نظر کو مساویانہ حیثیت میں بیان کیا جاتا ہے اور ہر رائے کے قائلین میں اہم شخصیتوں کا ذکر کر دیا جاتا ہے، جس طرح تجاویز سیمینار میں پیش کی جاتی ہیں، بعینہ اسی طرح انہیں طبع کیا جاتا ہے (1)۔

اکیڈمی ہذا کے مختلف اجلاسوں میں ہندوستان کے چوٹی کے علماء اور عالمِ اسلام کے روحانی رہنما جیسے مولانا سید ابوالحسن علی ندوی، مولانا محمد منت اللہ رحمانی، مولانا مفتی ابوالسعود باقوی (بنگلور) مولنا مفتی نظام الدین صدر مفتی دار العلام دیوبند اور مولانا مفتی عبدالرحیم لاجپوری (صاحب فتاویٰ رحیمیہ) شریک ہوتے رہے۔ پاکستان مولانا محمد تقی عثمانی، مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی نے بھی کئی اجلاسوں میں شرکت کی۔ عالمِ اسلام اور عالم عرب کے معروف علماء شیخ عبدالرحمٰن آل محمود رئیس المحاکم الشرعیۃ، قطر۔ مشہور فقیہہ ڈاکٹر وھبہ الزحیلی (شام) انسائیکلوپیڈیا کے حوالے سے معروف عالم ڈاکٹر رواس قلعہ جی (کویت)۔ ممتاز حنفی فقیہہ ڈاکٹر محروس المدرس (عراق) جدہ فقہ اکیڈمی (OIC) کے سیکریٹری جنرل ڈاکٹر حبیب بن خوجہ اور مولانا مفتی عبدالرحمٰن (بنگلہ دیش) جیسے کئی ایک دیگر علماء نے اکیڈمی کے مختلف سیمیناروں میں شرکت کی۔

اکیڈمی کا فقہی منہج ۔ فیصلوں پر ایک طائرانہ نظر:

اب ہم اکیڈمی کے فیصلوں پر ایک سرسری نظر ڈالتے ہیں۔ اکیڈمی کے سیمیناروں میں چار مسائل اُصولی موضوعات سے متعلق آئے ہیں۔ ان میں پہلا موضوع فقہی اختلافات کی شرعی حیثیت کا ہے، جس

(1) رحمانی، خالد سیف اللہ، مقالہ اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا: نئے مسائل کے حل کے سلسلے میں اس کا نقطۂ نظر، طریقہ کار اور خدمات، در اجتماعی اجتہاد، تصور ارتقاء اور عملی صورتیں، ادارہ تحقیقات اسلامی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد ۲۰۰۷ء، ص ۲۵۲-۲۵۵۔

میں بتایا گیا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے درمیان جو اختلاف رائے ہے، وہ اختلاف حق و باطل کا نہیں ہے۔ ان میں ایک رائے صائب ہے اور اس میں خطا کا احتمال ہے، اور دوسری رائے میں خطا ہے، لیکن اس میں صواب کا بھی احتمال ہے۔ اس سلسلے میں ایک بنیادی بات یہ کہی گئی ہے:

(الف) اگر وقت اور حالات کی تبدیلی سے معاشرہ کسی مشکل صورت حال کا شکار ہو اور ائمہٴ مجتہدین کی فقہی آراء میں سے ایک پر عمل حرج اور دشواری کا باعث ہو، اور دوسری فقہی رائے پر عمل سے یہ حرج دور ہو جائے تو ایسی صورت میں علماء وفقہاء جو اصحاب ورع وتقویٰ اور ارباب علم وفہم ہوں، ان کے لیے دوسری رائے پر فتویٰ دینا جائز ہے، جو باعث دفع حرج ہو، البتہ اس طرح کے مسائل میں انفرادی طور پر فتویٰ دینے کے بجائے اجتماعی طریقہ اختیار کیا جائے۔

(ب) ایسے مسائل جن میں مستند علماء وفقہاء کی ایک جماعت عدول کی ضرورت سمجھے اور مسئلہ مجتہد فیہ میں ایک خاص فقہی رائے کو دفع حرج کے لیے اختیار کرے اور اس پر فتویٰ دے، اور دوسری جماعت اس سے اختلاف کرے اور اس فقہی رائے کو اختیار کرنے کی ضرورت محسوس نہ کرے۔ ایسی صورت میں عام لوگوں کے لیے اس رائے پر عمل کرنا جائز ہے جس میں عدول کرکے سہولت کی راہ اختیار کی گئی ہے، اور اصحابِ افتاء کے لیے اس رائے پر بھی فتویٰ دینا جائز ہے۔

دوسرا موضوع ضعیف احادیث کے احکام سے متعلق ہے۔ اس موضوع کی قراردادوں میں سے ایک یہ ہے کہ تلقی بالقبول، نیز احادیث صحیحہ اور صحابہؓ کے فتاویٰ سے مطابقت کی بناء پر احادیث ضعیفہ بھی درجۂ اعتبار حاصل کر لیتی ہیں۔ اس سلسلے میں یہ بات بھی کہی گئی ہے کہ ایسی ضعیف روایات جن کے رواۃ کذب وفسق سے متہم نہ ہوں، بلکہ صرف خفیف الضبط شمار کیے گئے ہوں، ترغیب وترہیب اور احتیاطی احکام، یعنی کراہت واستحباب میں قابل قبول ہیں۔

تیسرا موضوع ''شریعت میں ضرورت وحاجت کی رعایت اور اس کی حدود'' کا تھا، جس میں ضرورت وحاجت کی حدود متعین کرنے کی کوشش کی گئی ہے، اور یہ واضح کیا گیا ہے کہ حرام لعینہ اور حرام لغیرہ پر ضرورت کے کیا اثرات مرتب ہوتے ہیں اور حاجت کن مواقع پر معتبر ہوتی ہے؟ اور یہ کہ اجتماعی حاجت ضرورت کے درجے میں ہوتی ہے۔

چوتھا موضوع شریعت میں ''عرف و عادت کا اعتبار اور اس کے اصول و قواعد'' سے متعلق ہے، جس میں احکام شرعیہ میں عرف کی اہمیت، عرف کے معتبر ہونے کی شرائط، ادلۂ شرعیہ اور عرف میں تعارض کی صورت میں طریقۂ کار، عرف میں تبدیلی سے حکم میں تبدیلی جیسے موضوعات پر روشنی ڈالی گئی ہے۔ غور کیا جائے تو یہ نہایت اہم اُصولی موضوعات ہیں اور احکام کے استخراج و استنباط سے ان کا گہرا اور دوررس تعلق ہے

عملی مسائل میں اکیڈمی نے جو فیصلے کیے ہیں، انہیں تخریج، تحقیقِ مناط اور تبدیلیِ عرف کی بناء پر تبدیلیِ حکم کے خانے میں رکھا جا سکتا ہے، اور اسی مقصد کے لیے کہیں کہیں ضرورتاً فقہ حنفی کے قولِ ضعیف کو اختیار کیا گیا ہے، یا دوسرے دبستان سے استفادہ کیا گیا ہے۔

ویڈیو اور انٹرنیٹ پر نکاح اور دوسرے معاملات کو انجام دینا، شیئرز کی خرید و فروخت، کرنسی نوٹ کی حیثیت، اعضاء کی پیوندکاری، ضبطِ ولادت کی مروجہ صورتیں، کلوننگ، مشینی ذبیحہ، ریشم میں عشر، فی زمانہ حقوق کو مال کا درجہ دینا، ایڈز سے متعلق مسائل اور اس طرح کے بعض اور مسائل ہیں، جنہیں تخریج یا اجتہاد فی المسائل کا عنوان دیا جا سکتا ہے، کیوں کہ صاحب مذہب اور مشائخ کے یہاں ان کے بارے میں واضح حکم یا ان کی بے غبار نظیر نہیں ملتی۔

بینک انٹرسٹ اور تجارتی سود پر بھی ربا کا اطلاق، انشورنس پر قمار کا اطلاق اور مخصوص حالات میں غیر مسلم ممالک میں مسلمانوں کے لیے اس کی اجازت، مختلف ممالک کی کرنسیوں کے تبادلے اور دستاویزات قرض کی کم یا زیادہ قیمت میں فروخت کرنے کی ممانعت اور اس طرح کے متعدد مسائل ہیں، جنہیں تحقیقِ مناط کے دائرہ میں رکھا جا سکتا ہے، یعنی ان اُمور میں نصوص سے ثابت یا مستنبط علت واضح طور پر پائی جاتی ہے، علماء نے صرف اس کی تطبیق کی ہے۔

بعض احکام وہ ہیں جن میں عرف اور احوال کی تبدیلی کی وجہ سے احکام میں تبدیلی کو قبول کیا گیا ہے، جیسے زکوٰۃ کے مسئلے میں حاجات اصلیہ کا اطلاق کن اشیاء پر ہوگا؟ اگر کسی نے اپنا سرمایہ ہیرے جواہرات کی شکل میں محفوظ کرلیا ہو، تو اس میں زکوٰۃ واجب ہوگی یا نہیں؟ حالتِ نشہ کی طلاق واقع ہوگی یا نہیں؟ کرنسی کے اتار چڑھاؤ کو دیکھتے ہوئے سونے چاندی میں مہر مقرر کرنے کی تلقین اور اسی طرح کے بہت سے مسائل ہیں جن میں موجودہ عرف اور بدلے ہوئے حالات کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

سماجی اور سیاسی تبدیلیوں کی وجہ سے بہت سے احکام میں حرج پیدا ہو جاتا ہے۔ ایسے مسائل میں اجتماعی رائے سے یا تو فقہ حنفی کے قول ضعیف پر فتویٰ دیا گیا ہے، جیسے دکانات و مکانات کی مروجہ پگڑی کا مسئلہ، ۱۰ ذی الحجہ کے افعال حج میں ترتیب اور وقف کے استبدال کا مسئلہ۔ دوسرے دبستانِ فقہ کی طرف عدول بھی کیا گیا ہے، جیسے بار بار مکہ مکرمہ آنے والوں کے لیے احرام کا عدمِ وجوب، طویل المیعاد قرضوں کی زکوٰۃ سے عدم منہائی، نکاح کے وقت جائز شرطوں کا اعتبار، مال رہن کو فروخت کر کے اس سے قرض کی وصولی اور حقوق کی خرید و فروخت وغیرہ جیسے مسائل۔

اس کے علاوہ اکیڈمی نے غیر سودی بینک کاری کی عملی صورت گری کے لیے بھی بڑی کاوش کی ہے، اور غیر سودی امدادی سوسائٹیوں کے لیے بھی لائحہ عمل پیش کیا ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے طبی اخلاقیات اور ڈاکٹروں کے فرائض اور انسانی حقوق جیسے موضوعات پر رہنمایانہ خطوط واضح کیے ہیں، نیز اُمتِ مسلمہ کو متحد اور اختلاف انتشار سے محفوظ رکھنے کے لیے بھی بعض قرارادیں منظور کی گئی ہیں (2)۔

اور یہ سب کچھ اجتماعی غور و فکر اور تبادلۂ خیال کے ذریعہ انجام پایا ہے۔ اکیڈمی کی ان کاوشوں کا سب سے اہم فائدہ یہ ہوا کہ اس نے مختلف مکاتب فقہ اور اہل سنت کے مختلف دبستان ہائے فکر کو ایک ساتھ مل بیٹھنے کا اور مشترک مسائل میں اتحاد و اشتراک کا راستہ دکھایا ہے۔

نئے مسائل کے حل کے سلسلے میں اکیڈمی کی ان کوششوں کے علاوہ تصنیف و تحقیق، ترجمہ و تالیف اور علمی و فکری تربیت کے سلسلے میں بھی اس کی خدمات بڑی اہمیت کے حامل ہیں اور یہ پہلو بھی برصغیر کی علمی تاریخ کے روشن باب کا درجہ رکھتا ہے۔

الموسوعة الفقهيه کا ترجمہ

اس سلسلے میں اس کا سب سے بڑا کارنامہ کویت کی وزارتِ اوقاف کے تحت مرتب ہونے والی فقہی انسائیکلوپیڈیا **الموسوعة الفقيهة** کو اردو کا جامہ پہنانا ہے۔ اب تک اس کتاب کی ۱۴ جلدیں تیار

---

(2) رحمانی، خالد سیف اللہ، مقالہ اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا: نئے مسائل کے حل کے سلسلے میں اس کا نقطۂ نظر، طریقہ کار اور خدمات، در اجتماعی اجتہاد، تصور ارتقاء اور عملی صورتیں، ادارہ تحقیقات اسلامی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد ۲۰۰۷ء، ص ۲۵۸۔

ہو چکی ہیں اور ان تمام جلدوں کا اردو ترجمہ مکمل ہو چکا ہے۔ ترجمے کا یہ کام نہایت ہی اہتمام کے ساتھ کیا گیا ہے۔ سب سے پہلے اردو اور عربی دونوں زبانوں پر گرفت رکھنے والے اہل علم سے اردو میں ترجمہ کرایا جاتا ہے، پھر ایک اور صاحب علم اس ترجمے پر نظر ثانی کرتے ہیں اور حرفاً حرفاً اصل اور ترجمے کو ملا کر دیکھتے ہیں، اور پھر تیسرا مرحلہ نظر نہائی کا ہوتا ہے۔ نظر نہائی ایک سے زیادہ اہل علم مل کر انجام دیتے ہیں۔ اس کے بعد یہ ترجمہ کویت کی وزارت اوقاف کو بھیجا جاتا ہے، وہاں کی کمیٹی اس کا دوبارہ جائزہ لیتی ہے، اور اپنے ملاحظات بھیجتی ہے، پھر اس کی روشنی میں آخری مرحلے کی ترمیمات کی جاتی ہیں، نیز کمپوزنگ اور تصحیح کا کام بھی بہت ہی دقت نظر کے ساتھ انجام دیا جاتا ہے۔ امید ہے کہ جلد ہی یہ عظیم الشان فقہی ذخیرہ زیورِ طبع سے آراستہ ہو کر منظر عام پر آجائے گا۔

مخطوطات

اکیڈمی چاہتی ہے کہ مخطوطات کے علمی ذخیرے کو منظر عام پر لائے، چنانچہ خود مولانا قاضی مجاہد الاسلام قاسمیؒ کی تحقیق کے ساتھ قاضی محمد بن اسمٰعیل اشفورقانی کی **صنوان القضاء وعنوان الافتاء** چار جلدوں میں کویت سے طبع ہو چکی ہے اور اس وقت صاحب **هدايه** برہان الدین مرغینانی حنفی کے دو مخطوطات **مختارات النوازل** اور **التجنيس والمزيد** پر کام جاری ہے۔

جدید فضلائے مدارس کی تربیت

اکیڈمی نوجوان فضلاء کی تربیت پر بھی خصوصی توجہ دیتی ہے، چنانچہ ۱۹۹۱ء میں غازی آباد میں، ۱۹۹۳ء میں بستی اور پھر غازی آباد اور ۲۰۰۰ء میں دیوبند میں سہ روزہ اور پنج روزہ تربیتی کیمپ منعقد کیے گئے ہیں، جن میں بڑی تعداد میں دینی مدارس کے منتہی طلبہ اور جدید فضلاء نے شرکت کی ہے، ان تربیتی اجتماعات میں جہاں فقہ اور اصول فقہ سے تعلق رکھنے والے علماء نے اصول فقہ کے موضوع پر اہم محاضرات دیے، وہیں جدید علوم کے ماہرین نے بھی عصری موضوعات پر محاضرات دیے۔ ۲۰۰۰ء میں ''وقف اور اس کو ثمر آور کرنے کی صورتیں'' کے موضوع پر دینی مدارس کے طلبہ کا مسابقہ رکھا گیا۔ اس مسابقے میں چالیس طلبہ شریک ہوئے اور کامیابی حاصل کرنے والوں کو انعامات دیے گئے۔

اس سلسلے کا ایک اہم پروگرام ''مقاصد شریعت ورکشاپ'' دسمبر ۲۰۰۳ء میں ہمدرد یونیورسٹی، دہلی

میں منعقد ہوا۔ اس ورکشاپ میں اکیڈمی کے ذمہ داران اور ہندوستان کے علماء کے علاوہ ڈاکٹر صلاح الدین سلطان، صدر جامعہ اسلامیہ، امریکہ بھی شریک ہوئے، اور ڈاکٹر طٰہٰ جابر علوانی اور ڈاکٹر جمال الدین عطیہ کے محاضرات سی۔ڈی کے ذریعے سنائے گئے۔ اس ورکشاپ میں خاص طور پر دینی مدارس میں فقہ اور اصول فقہ کے نوجوان اساتذہ مدعو کیے گئے تھے، جس میں پورے ملک سے ۲۰۰ علماء (جو مختلف مکاتب فکر سے تعلق رکھتے تھے) شریک ہوئے اور انہوں نے اپنے گہرے تاثرات کا اظہار کیا۔ اس موقع پر **المعهد العالمی للفکر الاسلامی** کی مطبوعات **المقاصد العامه للشريعة الاسلاميه** (ڈاکٹر یوسف حامد العالم)، **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي** (ڈاکٹر احمد ریسونی)، **نظرية المقاصد عند الإمام محمد طاهر بن عاشور** (ڈاکٹر ابراہیم زید کیلانی) اور **نحو تفعيل مقاصد الشريعه** (ڈاکٹر جمال الدین عطیہ) ہندوستان کے اہل علم کو بھیجی گئیں، تاکہ احکام شریعت کے اخذ واستنباط میں مقاصد شریعت کو سامنے رکھنے اور ان سے استفادہ کرنے کا ذوق پیدا ہو(3)۔

مطبوعات

اکیڈمی اب تک اپنے فقہی سیمیناروں کے مجلات کے علاوہ پچاس کتابیں شائع کر چکی ہے۔ یہ ساری مطبوعات اہم علمی، فقہی اور معاشی موضوعات پر ہیں، جن میں **مجمع الفقهی الاسلامی** مکہ مکرمہ اور **مجمع الفقه الاسلامی** جدہ کی تجاویز کے اردو تراجمے خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ خود اسلامک فقہ اکیڈمی۔ انڈیا کے فقہی فیصلے اردو زبان کے علاوہ عربی، فارسی، انگریزی، ہندی، ملیالم اور تیلگو میں بھی شائع ہو چکے ہیں

سب سے اہم بات یہ ہے کہ اکیڈمی نے فکر و تحقیق کی ایک نئی تحریک پیدا کی ہے، اور ہندوستان کے نوجوان فضلاء اور ارباب افتاء کو نئے مسائل پر غور کرنے، سلف صالحین کے فقہی ذخیرے سے استفادہ کرنے، احکام فقہیہ میں اختلاف رائے کو برداشت کرنے اور دوسروں سے احترام کے ساتھ اختلاف رائے کے اظہار کا سلیقہ اور حوصلہ دیا ہے اور ایک ایسے علمی کارواں کا وجود بخشا ہے جو جذبۂ تحقیق اور احکام شریعت کے مدارج کے فہم کے ساتھ اپنی منزل کی طرف رواں دواں ہے۔

---

(3) رحمانی، خالد سیف اللہ، مقالہ اسلامک فقہ اکیڈمی، انڈیا: نئے مسائل کے حل کے سلسلے میں اس کا نقطۂ نظر، طریقہ کار اور خدمات، در اجتماعی اجتہاد، تصور ارتقاء اور عملی صورتیں، ادارہ تحقیقات اسلامی بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد ۲۰۰۷ء، ص ۲۶۰-۲۶۱۔

فصل چہارم

هيئة كبار العلماء – الرياض (سعودی عرب)

هيئة كبار العلماء سعودی عرب میں مقتدر علماء کا ایک اعلیٰ ترین ادارہ ہے جس میں حکومت کی طرف سے مقرر کردہ علماء، حکومت اور دیگر اداروں کے استفسارات اور سوالات کے جواب دیتے ہیں۔ اس ادارے کی معاونت کے لیے ''اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء'' قائم کی گئی ہے۔ یہ تنظیم شاہی فرمان کے ذریعے ۸ رجب ۱۳۹۱ھ کو قائم ہوئی (1) اور اس کے سترہ یہ ارکان مقرر کیے گئے: • الشیخ عبدالعزیز بن باز • الشیخ سلیمان بن عبید • الشیخ محمد الامین الشنقیطی • الشیخ صالح بن لحیدان • الشیخ عبداللہ خیاط • الشیخ صالح بن غضون • الشیخ عبدالرزاق عفیفی • الشیخ محمد الحرکان • الشیخ مھار عقیل • الشیخ محمد بن جبیر • الشیخ عبدالعزیز بن صالح • الشیخ عبداللہ بن منیع • الشیخ عبداللہ بن غدیان • الشیخ عبدالمجید بن حسن • الشیخ راشد بن خنین • الشیخ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم آل شیخ • الشیخ عبداللہ بن حمید

اس ادارے کا اصل مقصد سربراہ حکومت کی طرف سے ارسال کردہ مسائل کے بارے میں شریعت کی رُو سے رہنمائی کرنا ہے۔ اس کے علاوہ مختلف دینی مسائل کے بارے میں شرعی احکام پیش کرنا ہے تاکہ حکومت ان کی روشنی میں فیصلے اور احکام جاری کر سکے۔

اس کے اسلوب کار کے بارے میں لجنۃ کے سیکریٹری جنرل کہتے ہیں: ''کسی بھی مسئلے کے بارے میں سربراہ حکومت کی طرف سے، جب حل طلب کیا جاتا ہے تو اس کمیٹی کی تجویز یا اس کے سیکریٹری جنرل کی ہدایت پر یا ادارہ برائے بحوث علمیہ، افتاء، دعوت اور ارشاد کے سربراہ یا اللجنة الدائمة کے کہنے پر مفصل و مدلل تحقیقی مقالات تیار کیے جاتے ہیں اور ان میں سے منتخب مقالہ حکومت کو ارسال کیا جاتا ہے''۔

مذکورہ تحقیقی مقالات اللجنة الدائمة تیار کرتی ہے جس کی ذمہ داری مطلوبہ مسائل کے بارے میں تحقیقی کام کرنا اور انفرادی سطح پر عام لوگوں کے مسائل کے بارے میں فتویٰ جاری کرنا ہے۔ اس لجنہ کی طرف سے مجلة البحوث الاسلامية میں شائع شدہ تحقیقی مقالات کی روشنی میں قراردادیں اور

---

(1) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية، رئاسة ادارة البحوث العلمية والافتاء، الادارة العامة للطبع الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة، ۱٤۱۹ھ – ۱۹۹۹م، ۱/ ۲۷۔

سفارشات مرتب کی جاتی ہیں جنہیں حکومت نافذ کر دیتی ہے(2)۔ ان میں سے چند تحقیقی مقالات کے عنوانات درج ذیل ہیں:

مسائل حج کے بارے میں

- عید الاضحیٰ کے دن جمرۃ العقبہ کی رمی طلوع آفتاب سے پہلے کرنا
- جمرۃ العقبہ کی رمی ایامِ تشریق سے پہلے کی رات میں کرنا، یا بقیہ ایام کی رات میں رمی کرنا
- صفا و مروہ کی چھت پر سعی کرنا
- مطاف کی توسیع کا حکم
- منیٰ میں تعمیرات کا حکم

دیگر مسائل

- رؤیتِ ہلال کا ثبوت
- قبرستان یا اس کا کچھ حصہ مفاد عامہ کے لیے استعمال کرنا
- دیارِ ثمود کی اراضی کا احیاء
- کرنسی نوٹ کا حکم
- صحابہ کرامؓ کی زندگی پر فلم بنانا
- شرط پر معلق طلاق کا حکم
- ایک مجلس میں تین طلاقوں کا حکم
- مصارف زکوٰۃ میں فی سبیل اللہ کا مفہوم
- جرمانے کی شرط عائد کرنا(3)

---

(2) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية، ۱/۲۷۔

(3) ابحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، طبع و نشر رئاسة ادارة البحوث العلمية والافتاء، الادارة العامة لمراجعة المطبوعات الدينية ۔ الرياض المملكة العربية السعودية، المجلدات من الاول الى العاشر۔

فتاویٰ اللجنة الدائمه للبحوث العلمية والافتاء، المجلدات من الاول الى السابع عشر۔

کے سوا کچھ ایسے مضامین لکھے ہوئے ہیں جو اللہ کی کتاب میں نہیں ہیں تو حضرت علیؓ نے فرمایا'

"لا والذی خلق الحبة وبراء النسمة ما اعلمه الافهما یعطیه اللّٰه رجلا فی القرآن" (43)

نہیں قسم اس ذات کی جس نے دانے کو شگاف دیا اور جان کو پیدا کیا۔ مجھ کوئی ایسی وحی معلوم نہیں البتہ فہم خاص ضرور ہے جو اللہ تعالیٰ کسی بندہ کو قرآن میں عطا فرمادیں۔

حافظ ابن قیمؒ اپنے شیخ ابن تیمیہؒ کے حوالے سے ایک واقع لکھتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا: میں اور میرے بعض ساتھی جا رہے تھے کہ ایک جگہ تا تاری شراب پی رہے تھے۔ ہمارے ساتھی نے ان کو شراب نوشی سے منع کیا۔ میں نے اپنے ساتھی کو ایسا کرنے سے روکا اور کہا کہ اللہ نے شراب اس لیے منع کی ہے کہ وہ اللہ کے ذکر اور نماز سے روکتی ہے جبکہ یہاں شراب ان تا تاریوں کو لوگوں کے قتل، اولادوں کو قیدی بنانے اور لوگوں کا مال چھیننے سے روک رہی ہے۔ لہذا ان کو شراب پینے دو (44)۔

مجتہد ایک آنکھ سے شرعی نصوص دیکھتا ہے اور دوسری آنکھ سے انسانی زندگی کے واقعات و تغیرات کا مشاہدہ کرتا ہے اور پیش آنے والے واقعہ سے متعلق زبان و مکان کے تقاضے کے مطابق فیصلہ کرتا ہے۔ یہی تو ذوقِ اجتہاد ہے۔

تاہم امام حسن بصریؒ نے اس قوت کا تجزیہ عملی حیثیت سے اس طرح کیا ہے کہ کس طرح پیدا ہوتی ہے۔ یعنی تقویٰ کے مظاہر و مشمولات یہ ہیں کہ (۱) دنیا سے دل نہ لگائے (۲) آخرت کے کاموں سے رغبت رکھے (۳) دین میں کامل بصیرت حاصل ہو (۴) اطاعات پر مداومت کرنے والا اور پرہیز گار ہو (۵) مسلمانوں کی بے آبروئی اور ان کی حق تلفی سے بچنے والا ہو (۶) اجتماعی مفاد اس کا پیش نظر ہو (۷) مال کا طمع نہ ہو (45)۔

---

(43) صحیح بخاری، کتاب الجهاد، باب فكاك الاسير .

(44) ابن قیم، اعلام الموقعین، فصل فی تغییر الفتوی واختلافها بحسب تغير الازمنة والامكنة والاحوال والنيات والعوائد ۳/۱۳ .

(45) مسئله اجتهاد پر تحقيقى نظر، ص ۳۱۰ بحواله احياء العلوم .

امام غزالیؒ کے حوالے سے یہ تجزیہ نقل کیا جاتا ہے کہ (۱) آفاتِ نفسانی کی باریکیوں کی پہچان (۲) ان چیزوں کی پہچان جو عمل کو فاسد بنا دینے والی ہیں (۳) راہِ آخرت کا علم (۴) اخروی نعمتوں کی طرف غایت درجہ رجحان (۵) دنیا کو حقیر سمجھنے کے ساتھ اس پر قابو پانے کی طاقت (۶) دل پر خوف الٰہیٰ کا غلبہ (46)۔

۱۲۔ عدالت

مجتہد کیلئے ضروری ہے کہ وہ عادل ہو اور عدالت کے منافی امور سے اجتناب کرتا ہو۔ اگر غیر عادل نے فتویٰ دیا تو اس کا فتویٰ قبول نہیں کیا جائے گا۔ عدالت قبول فتویٰ کے لیے شرط ہے، اجتہاد کی صحت کیلئے شرط نہیں ہے (47)۔

مذکورہ بالا شرائط کے علاوہ عقل اور بلوغت کے ساتھ ساتھ بنیادی عقائد کے علم جس میں اللہ تعالیٰ کی صفات، حضورﷺ کے معجزات وغیرہ (48)۔ اور علم الکلام کے احکام اور دلائل سے واقفیت ہونی چاہیے۔ نیز براءت اصلیہ یعنی مباحات کا علم بھی ہونا چاہیے۔

(II) مقاصدِ شریعت سے واقفیت

امام شاطبیؒ کی تعریف کے مطابق اجتہاد کیلئے درکار صلاحیتوں میں سے ایک کا بیان پہلے ہو چکا اب دوسری صلاحیت یعنی مقاصد و مصالح شریعت سے واقفیت کا بیان ہوگا۔

امام شاطبیؒ فرماتے ہیں؛

"ان الشريعة مبنيه على اعتبار المصالح وان المصالح انما اعتبرت من حيث وضعها الشارع كذالك لا من حيث ادراك المكلف" (49)

یہ بات مسلم ہے کہ شریعت کا دارومدار بندوں کے مصالح پر ہے لیکن مصالح کا اعتبار اس نہج پر ہوگا جس نہج پر شارع نے اعتبار کیا ہے۔ محض بندوں کی سمجھ بوجھ اور ان کی بنائی ہوئی بساط کے لحاظ سے مصالح کا اعتبار نہ ہوگا۔

---

(46) مسئله اجتهاد پر تحقیقی نظر، ص ۳۱۰، ۳۱۱ .

(47) المستصفیٰ، ۲/ ۳۵۰۔ البحر المحيط ۸/ ۲۳۲ .

(48) ایضاً، ۲/ ۳۵۱ ۔ آمدی، الاحكام فی اصول الاحكام، ٤/ ۳۹۷ .

(49) الموافقات، ٤/ ۱۰٦ .

(۱) مصالح کا اعتبار اور (۲) دفع مضرت کا لحاظ ایسی چیزیں ہیں کی جن کی رعایت کے بغیر احکام وقوانین میں چارہ نہیں لیکن اس رعایت کیلیئے شاعر کا زاویۂ نگاہ ضروری ہے نہ کہ انسانوں کا خود ساختہ زاویۂ نگاہ۔

پھر مصلحت ومضرت کو سمجھنے اور ان کی حدود ومتعین کرنے میں بھی دشواریاں پیش آتی ہیں کیونکہ یہ دونوں چیزیں اضافی ہیں۔ایک ہی چیز ہر حیثیت سے مفید یا مضر نہیں ہوتی ہے بلکہ ایک لحاظ سے مفید اور دوسرے لحاظ سے مضر ہوتی ہے۔ایسی حالت میں دونوں کی حیثیت سمجھنا اور ان کا درجہ مقرر کرنا ان کے فائدہ یا نقصان کو مدار بنا کر حکم جاری کرنا بڑی دقت ووسعتِ نظر کا طالب ہے۔

شارع نے غلبہ کے اعتبار سے منفعت ومضرت کو امر ونہی کا پیمانہ بنایا ہے چنانچہ فقہاء کہتے ہیں؛

"ليس فى الدنيا مصلحة محضة ولا مفسدة والمقصود للشارع ما غلب منها"

دنیا میں نہ کوئی مصلحتِ خالص ہے اور نہ کوئی مضرتِ خالص، اس لیے شارع کا مقصد یہ ہے کہ ان میں سے جس کا غلبہ ہوگا اس کا اعتبار کیا جائے گا۔

مقاصد ومصالح کی اقسام

جو مصالح امر ونہی کا پیمانہ بنتے ہیں، کلی حیثیت سے ان کی تین قسمیں ہیں؛

"ما يرجع الى قيام حيلة الانسان وتمام عيشه ونيله ما تقتضيه اوصافه الشهوانية والعقلية" (51)

(۱) وہ جن کا تعلق زندگی کے قیام وبقا سے ہے (۲) وہ جن کا تعلق زندگی کی تکمیل سے ہے (۳) وہ جن کا تعلق عقلی وشھوانی تقاضوں کو پورا کرنے سے ہے۔

ان حوائج ومصالح کو مندرجہ ذیل عنوانات کے تحت تقسیم کی جا سکتا ہے:

۱- مصالح ضروریہ ۲- مصالح حاجیہ ۳- مصالح تحسینیہ

---

(50) الموافقات، ۲/۲۵.

(51) ایضاً.

۱- مصالح ومقاصدِ ضروریہ

انسانی زندگی کا قیام وبقاء پانچ چیزوں پر موقوف ہے جو درج ذیل ہیں:

(۱) حفاظت جان (۲) حفاظتِ دین (۳) حفاظت نسل (۴) حفاظت عقل (۵) حفاظت مال

یہ پانچ چیزیں ایسی ہیں کہ اگر ان کی حفاظت کا معقول انتظام نہ ہو تو انسان اپنی زندگی برقرار رکھ سکتا ہے اور نہ اس کو خوش اسلوبی سے گزار سکتا ہے۔ اس لیے تمام شریعتوں نے ان کی حفاظت کیلئے احکام وقوانین مقرر کیے ہیں اور جب سے دینوی قانون کی بنیاد پڑی ہے، ان کی حفاظت کیلئے قوانین وضع ہوتے رہے ہیں۔ ان کو ''کلیات خمسہ'' کہتے ہیں۔ اس لیے آخری شریعت الٰہی نے بھی ان کی حفاظت کیلئے مثبت ومنفی دونوں قسم کے احکام وقوانین مقرر کیے ہیں۔ فقہا کہتے ہیں:

"والحفظ لها يكون بامرين احدهما ما يقيم اركانها ويثبت قواعدها وذالك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود والثانى ما يدرأ عنها الاختلال الواقع او المتوقع فيها وذالك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم" (52)

حفاظت کے لیے مامورات اور منہیات دونوں ضروری ہیں ۔ مامورات پر عمل درآمد کلیاتِ خمسہ کو اصلی حالت پر قائم رکھتا ہے اور منہیات سے پرہیز کے ذریعہ جو خلل موجود ہے یا جس کے پیدا ہونے کا اندیشہ ہے اس کی مدافعت ہوتی رہتی ہے۔

ان مقاصد ضروریہ پر مبنی احکام قوانین یہ ہیں:

(۱) حفاظت جان: حفاظت جان کیلئے کھانے پینے کے احکام ہیں، لباس اور دیگر ضروریات زندگی وغیرہ کے احکام ہیں اور دفع مضرت کیلئے خبائث سے اجتناب اور طبقات کا استعمال جائز ہے۔ اسی طرح قصاص ودیت، قسامہ اور دیگر جنایات کے احکام ہیں جن سے مجتہد کو واقف ہونا چاہیئے ۔

(۲) حفاظت دین: حفاظت دین کیلئے عبادات کا نظام ہے جو دین کی تشکیل اور حفاظت و بقا کیلئے ضروری ہیں ۔ اسی طرح امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے احکام، ہجرت، نصرت، جہاد کے احکامات اور تعلیم وتربیت کا انتظام ہے۔

---

(52) الموافقات، ۲/۸ .

(۳) حفاظتِ نسل: حفاظت نسل کیلئے عفت وعصمت سے متعلق اخلاقی وقانونی ضابطے ہیں، خواہش وبدکاری کی راہوں پر پابندیاں ہیں اور ان مقررہ حدود وقیود کی خلاف ورزی کی صورت میں شریعت نے اخروی عذاب کی وعید کے ساتھ دنیاوی تعزیرات وحدود بھی مقرر کیے ہیں۔ نکاح، طلاق، خلع، عدت اور نسب وغیرہ کے احکامات اور مسائل ہیں۔

(۴) حفاظت عقل: حفاظت عقل کیلئے نشہ آور چیزوں پر پابندی ہے اور خلاف ورزی کی صورت میں سزائیں ہیں۔ برائیوں اور بری عادتوں سے بچنے کی تاکید ہے اور اچھی عادتوں اور صلاحیتوں کیلئے تعلیم وتربیت پر زور ہے۔

(۵) حفاظت مال: حفاظت مال کیلئے مختلف ظاہری قسم کے احکام ہیں۔ مثلاً باہمی متبادلہ، مال کی منتقلی، خرید وفروخت، ہبہ، عاریت، وراثت وغیرہ سے متعلق تفصیلی احکام وقوانین مقرر کیے گئے ہیں۔ اسی طرح باطنی حفاظت وتطہیر مال کیلئے آمدنی کا ایک حصہ اہلِ حاجت کی ضروریات اور دیگر رفاہِ عام کے کاموں میں صرف کرنے کا حکم دیا گیا۔ غلط راہوں اور جذبات مثلاً حرصِ مال، انجیل اور سود وغیرہ پر پابندی لگائی گئی ہے۔ چوری، ڈاکہ وغیرہ پر سخت سزائیں ہیں۔

پھر ان کلمات خمسہ کے مذکورہ قوانین کے علاوہ کچھ دیگر قوانین ہیں جو انہیں قوت بخشنے اور درجۂ کمال تک پہنچانے والے ہیں، جن کو ان کے مقویات اور مکملات کہتے ہیں۔ ان سب سے مجتہد کو واقفیتِ تامہ ہونی چاہیئے۔

۲- مصالح ومقاصدِ حاجیہ

دوسری قسم کے مصالح ومقاصد وہ ہیں جن پر فی نفسہ کلیاتِ خمسہ کا قیام وبقاء تو موقوف نہیں ہے لیکن ان کی رعایت سے زندگی خوشگوار بنتی ہے۔ مضرت کا دفعیہ ہوتا ہے، مشقتوں اور کلفتوں سے نجات ملتی ہے۔ ان کے بغیر نہ حقیقی تمدنی زندگی حاصل ہوتی ہے اور نہ مدنیتِ صالح پیدا ہوتی ہے۔ ان کو مقاصد ومصالح حاجیہ کہا جاتا ہے۔

"واما الحاجيات فمعناها انها مفتقر اليها من حيث التوسعة ورفع الضيق المؤدى فى الغالب الى الحرج والمشقة اللاحقة بفوت المطلوب فاذا لم تراع دخل على المكلفين على الجملة الحرج والمشقة ولكنه لا

يبلغ مبلغ الفساد العادى المتوقع فى المصالح العامة" (53)

حاجیات کا مطلب یہ ہے کہ زندگی میں وسعت اور فراخی پیدا کرنے اور حرج و مشقت کے دفعیہ کیلئے ان کی ضرورت ہو اور جن کی رعایت نہ کرنے سے ایسی مشقت لاحق ہو جائے کہ اصل مطلوب فوت ہو جائے یا مجموعی حیثیت سے انسان حرج و دشواری میں پڑ جائے لیکن یہ دشواری اور خرابی اس درجہ تک نہ پہنچی ہو جس سے عادتاً مصالح عام میں ویسا خلل واقع ہوتا ہو جیسا کہ سابقہ مصالح کے فوت ہونے سے ہوتا ہے۔

فقہاء نے اس قسم کے مصالح و مقاصد کی رعایت میں درجِ ذیل قسم کے احکام شمار کیے ہیں:

(۱) عبادات: عبادات میں سہولت کے اسباب، مرض اور سفر وغیرہ میں رعایت سے متعلق احکام وقوانین

(۲) عادات: عادات میں شکار وغیرہ سے متعلق احکام۔ اسی طرح کھانے پینے، رہنے سہنے کے سلسلہ میں طیبات کے استعمال کے قوانین اور وہ تمام چیزیں جن کو طبیعتِ سلیمہ گندی سمجھے یعنی خبائث کا استعمال تکلیف کا سبب ہوتا ہے۔

(۳) معاملات: معاملات میں قرض، آب پاشی، تابع و متبوع، بیع سلم وغیرہ کے احکام۔ اس میں معاملات کی وہ صورتیں بھی داخل ہوں گی جنہیں نئے حالات نے پیدا کیا ہے۔

(۴) جنایات: جنایات میں تاوان جو اہل صنعت سے وصول کیا جاتا ہے اور قصور و نقصان سے متعلق وہ تمام احکام ہیں جو صاحبِ حق کو اس کا حق دلانے کیلئے بطور تعزیر مقرر ہیں۔

پھر ان کے مقویات و مکملات میں کفو، مہر مثل، شہادت، رہن اور سفر و بیماری کی صورت میں قصر اور جمع بین الصلوٰتین وصلوٰۃ خوف وغیرہ شامل ہیں۔

۳۔ مقاصد و مصالحِ تحسینیہ

تیسری قسم کے وہ مصالح و مقاصد ہیں جن کی رعایت سے زندگی مزین اور مہذب بنتی ہے اور ان کے بغیر انسان شرعی لحاظ سے گندہ اور معاشرتی لحاظ سے بدتہذیب کہلاتا ہے۔ فقہا کی اصطلاح میں ان کو ''مصالحِ تحسینیہ'' کہتے ہیں۔ چنانچہ علامہ شاطبیؒ لکھتے ہیں:

---

(53) الموافقات، ۲/۱۱.

"واما التحسينيات فمعناها الاخذ بما يليق من محاسن العادات وتجنب الاحوال المدنسات التى تانفها العقول الراجحات" (54)

تحسینیات کا مطلب یہ ہے کہ انسان تمام اچھی عادتوں کو اختیار کر لے اور گندی حالتوں سے پرہیز کرے جن کو عقولِ سلیمہ معیوب و مکروہ سمجھتی ہیں۔

ان مصالح و مقاصد کی رعایت کیلئے حسبِ ذیل قسم کے احکام و قوانین ہیں:

(۱) مکارم اخلاق اور ان سے متعلق ترک و اختیار کے احکام۔

(۲) تعلیم و گفتگو، کھانے پینے کے آداب، معاشی اور معاشرتی زندگی میں اعتدال و توازن برقرار رکھنے کے احکام۔

(۳) نفلی نماز و روزہ اور صدقہ و خیرات، اسی طرح عفو و درگزر اور لین دین میں نرمی اور سہولت سے متعلق احکام۔

(۴) ازالۂ نجاست اور حصولِ طہارت میں، ستر عورت کے احکام اور لباس میں زیب و زینت، کھانے پینے، رہنے سہنے میں عمدگی اور خوش اسلوبی ملحوظ رکھنے وغیرہ سے متعلق احکام۔

(۵) گندی چیزوں کی خرید و فروخت، قدرتی چیزوں سے انتفاع میں تمام لوگوں کو شرکت، عورت اور مرد کی فطری ساخت کے لحاظ سے ان کے کاموں کی نوعیت کی تعین وغیرہ سے متعلق قوانین۔

تحسینیات کے مقویات و مکملات کے قوانین میں آداب و مستحبات کے درجہ کی تمام باتیں، لغو کام اور لغو باتوں سے اجتناب، صدقہ، خیرات، عقیقہ اور قربانی میں عمدگی کا لحاظ وغیرہ آتے ہیں۔

مندرجہ بالا مقاصد و مصالح ضروریہ، حاجیہ اور تحسینیہ اور ان سے متعلقہ احکام کی روح اور تہہ تک پہنچنا مجتہد کیلئے ضروری ہے۔ اسی طرح ان کے اصول و ضوابط کا پاس بھی لازمی ہے۔

تجزّی اجتہاد

جمہور اصولیین کے نزدیک اجتہاد میں تجزی جائز ہے اور یہ قابل تقسیم ہے۔ اجتہاد میں تجزی کا مطلب یہ ہے کہ مجتہد کچھ مسائل میں اجتہاد کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو اور کچھ میں نہ رکھتا ہو۔ مثلاً نکاح و طلاق کے مسائل میں اجتہاد کرسکتا ہو اور میراث کے مسائل میں اسے اجتہاد کی علمی صلاحیت و قدرت

---

(54) الموافقات، ۲/ ۱۱.

حاصل نہ ہو۔ جو مجتہد کسی ایک شرعی حکم میں اجتہاد کرے تو اسے متعلقہ علوم کا جاننا کافی ہے۔ چنانچہ جس کو قیاس کے علم میں مہارت ہو تو وہ قیاس مسائل میں فتویٰ دے سکتا ہے اگر چہ وہ علم حدیث میں ماہر نہ ہو(55)۔

امام غزالیؒ فرماتے ہیں؛

''مذکورہ ـــــ علوم کی ضرورت مجتہد مطلق کیلئے ہے جو تمام مسائل میں فتوے دیتا ہو۔ میرے نزدیک اجتہاد کوئی ایسا منصب نہیں ہے جس میں تجزی و تقسیم جاری نہ ہو سکے۔ بلکہ ممکن ہے کہ کوئی شخص بعض مسائل میں منصبِ اجتہاد پر فائز ہو اور بعض دوسرے مسائل میں اسے یہ منصب حاصل نہ ہو'' (56)۔

ابن قدامہ حنبلیؒ فرماتے ہیں؛

''کسی مخصوص مسئلے میں اجتہاد کے لیے تمام مسائل میں درجۂ اجتہاد پر فائز ہونا شرط نہیں ہے بلکہ جب ایک شخص زیرِ تحقیق مسئلے میں اس کے دلائل اور استدلال کے طریقے معلوم کر لے تو وہ اس مخصوص مسئلے میں مجتہد ہے اگر چہ اس کو باقی مسائل میں اجتہادی بصیرت حاصل نہ ہو۔ دیکھتے نہیں ہو کہ صحابہ کرامؓ اور بعد کے مجتہدین نے کئی مسائل میں توقف اور سکوت اختیار کیا تھا۔ مثلاً امام مالکؒ نے چالیس مسائل میں سے چھتیس میں فرمایا ''لا ادری''، یعنی مجھے ان کا جواب معلوم نہیں ہے۔ مگر لاعلمی کا یہ اعتراف ان کے مجتہد ہونے کے منافی نہیں سمجھا گیا'' (57)۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کے نزدیک بعض اوقات ایک شخص کسی ایک مسئلے میں یا کسی ایک فن میں یا کسی ایک باب میں مجتہدانہ بصیرت کا حامل ہوتا ہے لیکن دوسرے فن یا باب یا مسئلے میں اسے یہ بصیرت حاصل نہیں ہوتی۔

"وكُلُّ اَحَدٍ فاجتهاده علىٰ حَسَب علمه" (58)

---

(55) كشف الاسرار على اصول البزدوى ٤/١٧۔ البحر المحيط، ٨/٢٣٨۔ التلويح، ٢/٦٧١ .

(56) المستصفىٰ، ٢/١٠٣، ٣/٥٣۔ الموافقات ٤/٨٩، ٩٠ .

(57) ابن قدامه، روضة الناظر وجنة المناظر، ص ١٩١ ۔ شامى، ١/٥٥١ .

(58) فتاوىٰ، ابن تيميه، ٣/٣٨٤ ۔ ابو زهره، اصول الفقه، دار الفكر قاهره، ص ٢٧٤ .

ہر عالم وفقیہ کا اجتہاد اس کے مبلغ علم کے مطابق ہوتا ہے۔

ابن الہمام حنفیؒ تمام مسائل میں اجتہادی قابلیت رکھنے والے کو ''مجتہد مطلق'' کہتے ہیں اور خاص خاص مسائل میں اجتہادی فیصلے کرنے والے کو ''مجتہد خاص'' کا نام دیتے ہیں۔ اجتہاد خاص کے بارے میں لکھتے ہیں؛

"والخاص منه ما يحتاج اليه من ذالك فيما فيه" (59)

اجتہاد خاص کے لیے صرف ان چیزوں کے علم کی ضرورت ہے جن کی اس مخصوص مسئلے کی تحقیق میں حاجت پڑتی ہو، جس میں اسے اجتہاد کا ملکہ حاصل ہوتا ہے۔

علامہ شاطبیؒ فرماتے ہیں؛

"والحق ان صفة الاجتهاد تحصل فى فن دون فن وفى مسألة دون مسألة" (60)

صحیح بات یہ ہے کہ اجتہاد کی صفت ایک ایک فن اور ایک ایک موضوع میں حاصل ہوتی ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اجتہادی ملکہ قابلِ تجزی نہیں ہے کیونکہ ابوابِ فقہ اور مسائل شرعیہ آپس میں مربوط ہیں تو جب تک پوری شریعت اور اسلام کے سارے ابواب میں اجتہادی ملکہ حاصل نہ ہو اس وقت تک کسی مخصوص مسئلے یا باب میں بھی اجتہاد کا حق ادا نہیں ہوسکتا۔ ملا خسرو حنفیؒ اس نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتے ہوئے فرماتے ہیں؛

اجتہاد وفقاہت ـــــ بلاغت وفصاحت کی طرح ایک ملکہ یا استعداد کا نام ہے۔ تو جس طرح کوئی شخص کسی مخصوص نوع کے کلام مثلاً شکریہ، شکایت یا ہجو وزم یا مدح وتعریف میں کلام بلیغ پر قادر ہو جائے، اسے بلیغ و فصیح نہیں کہا جاسکتا، جب تک اس کو ہر نوع کے کلام میں فصاحت و بلاغت کا ملکہ حاصل نہ ہو جائے۔ اسی طرح اجتہاد بھی ایک ملکہ ہے تو مجتہد اسی شخص کو کہا جائے گا جسے ہر قسم کے

---

(59) ابن الهمام، تحرير الاصول مع شرح، ٣/ ٢٩٣ ـ ابن نجيم، الاشباه والنظائر، مكتبه نزار، الرياض، ١٤١٨ھ/ ١٩٩٧ء، ١/ ٩٤.

(60) الموافقات، ٤/ ١٠٧.

شرعی مسائل میں استنباط احکام کا ملکہ اور استعداد حاصل ہو۔ مجتہد کا کسی مسئلہ کے بارے میں لا اوری کہنا اس کے مجتہد ہونے کے منافی نہیں ہے(61)۔

ملاّ خسروؒ کی دلیل اتنی مضبوط نہیں ہے۔ مخصوص نوع کے کلام میں بلاغت کا ملکہ رکھنے والا شخص اس مخصوص نوع کے کلام میں تو بلیغ کہلانے کا مستحق ہے۔ حقیقت یہ کہ پہلے نقطۂ نظر والے اکابر محققین کی رائے بالکل درست ہے۔ صلاحیتوں اور معلومات میں تنوع ایک نا قابل انکار حقیقت ہے اور ''ہر فن مولیٰ'' کا ملنا مشکل اور نادر الوجود ہے۔ بعض لوگ اسلام کے معاشی مسائل میں خصوصی مہارت کے قابل ہوتے ہیں اور بعض عائلی قوانین میں خصوصی مہارت رکھتے ہیں۔ تجزی اجتہاد کا دروازہ بند کرنے سے مسلم معاشرہ کو سخت مشکلات کا سامنا کرنا پڑے گا(62)۔ تاہم یہ بات بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے کہ خصوصی ملکہ و استعداد کسی مجتہد کو چاہے کسی بھی مخصوص نوع اور فن میں حاصل ہو، بنیادی علوم وفنون جو اجتہاد کیلئے ضروری ہیں وہ ان کی معرفت سے ضرور بہرہ ور ہو۔ چنانچہ شاہ ولی اللہ فرماتے ہیں؛

"واذا عرف من هذه الانواع معظمه فهو حينئذٍ مجتهد ولا يشترط معرفة جميعا بحيث لا يشذ عنه شيئ منها" (63)

اور جب ان انواع میں سے ہر ایک کے بڑے حصہ کی معرفت حاصل کر لی تو وہ مجتہد ہے۔ تمام حصہ کی معرفت حاصل کرنا اس طرح کہ کچھ چھوٹنے نہ پائے یہ شرط نہیں۔

---

(61) مرآة الاصول شرح مرقاة الوصول ، طبع ترك، ص ٦٧٢ كلامها ملاّ خسرو

(62) گوہر رحمٰن، اجتہاد اور اوصافِ مجتہد، ص ۴۲.

(63) عقد الجيد ، ص ٨ .

فصل پنجم

اجتہاد کی اقسام اور طبقات الفقہاء

اجتہاد کی اقسام

اجتہاد کی اقسام یا اس کی تقسیم کے حوالے سے بحث کو چار حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے جو مندرجہ ذیل ہے

۱- اجتہاد کی اقسام مناطِ حکم کے لحاظ سے

مناط کے معنی ''مدار'' ہیں جس سے مراد علّت ہے۔ یہ تقسیم ''مناطِ حکم'' یعنی اس علت کے اعتبار سے کی گئی ہے جس پر حکم شرعی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں'

"مناط الحكم أى ما أضاف الشرع الحكم اليه وناطه به ونصبه علامة عليه" (1)

چنانچہ اجتہاد کی مناطِ حکم کے اعتبار سے مندرجہ ذیل تین اقسام ہیں:

(۱) تحقیقِ مناط (۲) تنقیحِ مناط (۳) تخریجِ مناط

(۱) تحقیقِ مناط:

تحقیق مناط حکم یا تعبیر و انطباق حکم سے مراد کسی حکم شرعی کو صحیح طور پر سمجھنا اور درپیش مسائل پر اس کے انطباق کیلئے اجتہاد کرنا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے حکم اور علّتِ حکم۔ دونوں منصوص ہوں لیکن اس حکم کو مسائل حاضرہ پر منطبق کرنے اور اس کی جزئی تفصیلات طے کرنے کیلئے بحث و تحقیق اور اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہو یعنی حکم کے محل اور مصداق کے تعین کیلئے اجتہاد کرنا پڑے گا۔ اس قسم کے جواز پر امت کا کوئی اختلاف نہیں (2) اس کی اصطلاحی تعریف یوں کی جاتی ہے'

"ان يقع الاتفاق على علة وصف بنص او اجماع فيجتهد الناظر فى صورة النزاع التى خفى فيها وجود العلة" (3)

---

(1) غزالی، المستصفیٰ، ادارة القرآن والعلوم الاسلاميه، كراچی، ١٩٨٧، ٢/ ٥٤.

(2) ايضاً۔ الموافقات، ٤/ ٨٩، ٩٠.

(3) صديق حسن خان، حصول المامول من علم الاصول، الفصل الرابع، ص ٩٤۔ فتح الملهم، مقدمه، ص ٨٩.

نص یا اجماع سے جو علت متفقہ طور پر متعین ہو چکی ہو اس کو اجتہاد سے نئے زیر بحث مسئلہ (جس میں علت مخفی ہے) میں ثابت کرنا۔

علامہ شاطبیؒ کی تعریف زیادہ وسیع ہے چنانچہ وہ فرماتے ہیں'

"معناه ان يثبت الحكم بمدركه الشرعى لكن يبقى النظر فى تعيين محله (4)

اس کے معنی یہ ہیں کہ حکم اپنی جگہ شرعی طور پر ثابت ہو لیکن اس کے محل کی تعین میں غور وفکر کا کام باقی رہے۔

تحقیق مناط کی ایک شکل یہ ہے کہ حکم موجود ہے، اسکی علّت متعین ہے اور اجتہاد کے ذریعہ اس کو نئے مسئلہ میں جاری کرنا تا کہ وہی حکم نئے مسئلہ کا بھی ہو۔ مثلاً چور کی سزا مقرر ہے۔ اس کی علت سرقہ (چوری) ہے۔ یہ متفقہ طور پر ثابت ہے نیا مسئلہ ''نباش'' یعنی کفن چور کا درپیش ہے تو غور وفکر کے ذریعہ ثابت کرنا کہ اس کو سارق کے زمرہ میں شامل کیا جا سکتا ہے یا نہیں۔

دوسری صورت یہ ہے کہ حکم و علت سب کچھ موجود لیکن اس کے نفاذ کے لیے موقع و محل کی تعیین کا کام باقی ہے کہ یہ موقع و محل اس حکم کے نفاذ کا متحمل ہے یا نہیں۔ حضرت عمرؓ کے اولیات یا حالات و زمانہ کی رعایت والے بہت سے احکامات اس کے تحت آتے ہیں۔ اسی طرح مثلاً نصوص سے یہ حکم تو ثابت ہے کہ گواہ کا عادل اور دیانتدار ہونا ضروری ہے اور عادل ہونے کی شرائط بھی نصوص سے بیان کر دی گئی لیکن موقع و محل کی مناسبت سے اس بات کا تعین کرنا کہ کونسا گواہ عادل اور دیانتدار ہے اور کونسا نہیں ہے؟ اس کا فیصلہ قاضی کے اجتہاد اور تزكية الشهود کے ذریعہ کیا جائے گا۔ اسی طرح کے کام باقی رہتے ہیں جن کی ہر دور اور محل میں ضرورت رہتی ہے (5)۔

(۲) تنقیحِ مناط:

تنقیح کے معنی لغت میں صاف ستھرا کرنا اور جدا کرنا کے ہیں۔ کلام منقح اس وقت بولا جاتا

(4) الشاطبى، ابو اسحاق ابراهيم، الموافقات، ج ٤، كتاب الاجتهاد، المسئلة الاولى۔ فتح الملهم ص ٨٩ .

(5) الموافقات، ٤/ ٩٤–٩٥ .

ہے جب کلام زوائد سے پاک وصاف ہو۔ اصطلاحی تعریف یہ ہے'

"الحاق الفرع بالاصل بالغاء الفارق بان يقال لافرق بين الاصل والفرع الاكذا وذالك لا مدخل له فى الحكم البتة فيلزم اشتراكهما فى الحكم لا شتراكهما فى الموجب له" (6)

فرق کرنے والے کولغوقرار دے کراصل کے ساتھ فرع کوملا دینا، اس طرح کہ اصل اور فرع کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ مگر اس قدر اور اس قدر کوحکم میں کوئی دخل نہیں ہے جب اصل شے میں دونوں شریک ہیں تو حکم میں بھی شریک ہونگے۔

اس کی صورت یہ ہے کہ حکم اور علّت دونوں منصوص تو ہوں لیکن علّت کے ساتھ اور بھی ایسے اوصاف ملے ہوئے ہوں جن کے تعلق مدار حکم ہونے کا شبہ پیدا ہوسکتا ہو، ایسی صورت میں مجتہد کو اپنی اجتہادی بصیرت سے کام لے کر اصل علّت اور مناط کو باقی ممکنہ علل سے ممیّز و منقّح کرنا پڑتا ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ اجتہاد استنباطِ علت کیلئے نہیں بلکہ تنقیح وتشخیص علت کے لیے کیا جاتا ہے۔

مثلاً ایک اعرابی نے رمضان میں قصداً اپنی بیوی سے جماع کر کے حضور ﷺ کے سامنے خود اقرار کرلیا تو آپ ﷺ نے اسے کفارہ ادا کرنے کا حکم دیا۔ اس واقعے میں حکم یعنی کفارہ دینا منصوص ہے مگر علّت حکم کے لیے کئی اوصاف سامنے ہیں۔ مثلاً اعرابی ہونا، جماع کرنا، خاص اپنی بیوی سے جماع کرنا، رمضان کے روزے میں کرنا، قصداً کرنا۔ مجتہد ان سب میں غور وفکر کر کے پہلے یہ دیکھتا ہے کہ کونسا وصف حکم کا مدار یعنی علّت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور کون سانہیں رکھتا۔ پھر دلائل کے ذریعہ دونوں میں امتیاز قائم کرتا ہے اور جس میں علّت کی صلاحیت دیکھتا ہے اس کو واضح اور منقح کرتا ہے۔ چنانچہ تنقیح مناط کے ذریعہ مذکورہ صورت میں حنفیہ کے نزدیک عمداً روزہ توڑنا حکم کی علّت قرار دی گئی ہے۔ اعرابی ہونا اور اپنی منکوحہ بیوی سے جماع کرنا کوئی جرم نہیں ہے۔ صرف قصداً رمضان کے فرض روزے کو توڑنا جرم ہے جس کی سزا کفارہ واجب ہے۔ تو یوں عند الحنفیہ حکم شرعی یہ ہے کہ جو شخص بھی رمضان میں روزے کو عمداً توڑ لے اُس پر کفارہ واجب ہے، خواہ عربی ہو یا عجمی، عورت ہو یا مرد، دیہاتی ہو یا شہری، جماع سے توڑے یا

(6) شوكانى، ارشاد الفحول، المقصد الخامس، الفصل الرابع ـ صديق حسن خان، حصول المامول من علم الاصول، ص ٩٤ .

کھانے پینے سے۔ لیکن امام شافعیؒ کے نزدیک جماع ہی اصل علت ہے۔ اس لیے کہ رمضان کے روزے کو جماع کے ذریعہ توڑنا سنگین جرم ہے، اس لیے سزا بھی سنگین مقرر کر دی گئی ہے۔ یعنی غلام آزاد کرنا یا دو ماہ کے مسلسل روزے رکھنا۔ کھانے پینے کے ذریعہ روزہ توڑنا جرم تو ہے مگر جماع کے مقابلے میں خفیف جرم ہے، اس لیے اس کے لیے کفارہ سخت سزا مقرر نہیں کی گئی۔ یعنی شافعیہ کی تنقیح وتشخیص یہ ہے کہ ''جماع'' اصل علت ہے اور حنفیہؒ کی تنقیح وتشخیص یہ ہے کہ ''افطار عمداً'' اصل علّت ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کفّارات میں بھی اس اجتہاد کے قائل ہیں اور اس اجتہاد کے اکثر منکرینِ قیاس بھی قائل ہیں (7)۔

(۳) تخریجِ مناط:

تخریج مناط کا مطلب استنباطِ علّت یعنی علت نکالنا ہے۔ اصطلاحی تعریف یہ ہے'

"استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق المقدمة" (8)

مقررہ طریقوں کے ذریعہ حکم کی متعین علت نکالنا۔

تخریج میں اُس وصف کو دلائل کے ذریعہ مستنبط کیا جاتا ہے جو علّت بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے کہ حکم تو نصوص یا اجماع سے ثابت اور معلوم ہو لیکن اس کی علّت منصوص نہ ہو۔ اس صورت میں مجتہد نص کے اشارات و ایماءات اور دیگر امارات و علامات کی روشنی میں علّت کا استنباط واستخراج کرے گا اور جہاں بھی یہ علّت موجود ہو وہاں پر نص کے حکم کو منطبق کرے گا۔ مثلاً حدیثِ نبوی ﷺ کے مطابق سونے کے بدلے سونا، چاندی کے بدلے چاندی، گندم کے بدلے گندم، جو کے بدلے جو کھجور کے بدلے کھجور اور نمک کے بدلے نمک برابر برابر فروخت کرنے کی اجازت ہے۔ کمی بیشی کی اجازت نہیں اور نہ ادھار کی (9)۔ کیونکہ اسی کو ربوالفضل کہتے ہیں جس کے متعلق حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ رسول اللہ ﷺ دنیا سے تشریف لے گئے مگر ربوٰ کی تفصیلات ہم کو معلوم نہ ہوسکیں۔ لہٰذا تم ربوٰ کو بھی چھوڑ دو اور ریبہ یعنی شبہہ ربوٰ کو بھی چھوڑ دو۔ جس ربوٰ کا ذکر قرآنِ حکیم میں ہے وہ ربوٰ النسیۂ ہے جس کی تفصیلات تو

(7) المستصفیٰ، ۲/ ۵۵۔ الموافقات، ٤/ ٩٦.

(8) غزالی، منهاج الاصول برحاشيه التقرير والتحبير. التاسع، تنقيح المناط ـ ص٥١.

(9) موطا امام مالك، كتاب البيوع

الطعام بالطعام لافضل بينهما، ص٥٠.

معلوم ہیں۔اس حدیث میں حکم کی علت مذکور نہیں ہے بلکہ مجتہدین کے اجتہاد سے مستنبط ہے۔امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اس کی علّت ''قدر و جنس'' ہے۔یعنی عوضین ایسی چیزوں میں سے ہوں جن کی خرید و فروخت پیمانے یا تولنے سے ہوتی ہو اور دونوں یک جنس ہوں۔یہ علت چاول اور دالوں اور مختلف قسم کے روغنیات میں بھی موجود ہے۔لہذا ان میں بھی برابری شرط ہے۔البتہ مذکورہ چھ چیزوں میں حرمتِ قطعی ہے اور دیگر اجناس میں حرمتِ ظنّی ہے، اس لیے کہ جس علّت کی بناء پر دوسری چیزوں میں حرمت ثابت ہوتی ہے وہ اجتہادی و استنباطی علّت ہے منصوص علت نہیں اور اجتہادی حکم ظنّی ہوتا ہے جبکہ اس پر اجماع منعقد نہ ہوا ہو

اسی طرح شراب نوشی کی حد کے تقرر میں حدِ قذف پر قیاس کرتے ہوئے حضرت علیؓ نے شربِ خمر میں مست ہو کر بیہودہ باتوں کے کرنے اور بہتان باندھنے کی علّت کے اشتراک کی بنیاد پر اَسّی کوڑے قرار دیا جس کو حضرت عمرؓ نے نافذ کر دیا اور پھر اسی پر صحابہؓ کا اجماع ہوا (10)۔چنانچہ حدِ شراب نوشی کی علّت قطعی درجہ کی قرار دی جائے گی۔

اجتہاد کی اس قسم کو ''اجتہاد قیاسی'' کہا جاتا ہے جس کے لیے غیر معمولی صلاحیت و قابلیت کی ضرورت ہوتی ہے۔اس قسم میں علّت کو مستنبط بھی کرنا پڑتا ہے اور اس کا انطباق بھی اور غیر منصوص مسائل کو اس پر قیاس بھی کرنا پڑتا ہے اس لیے یہ ایک مشکل ترین کام ہے (11)۔

۲- اقسامِ اجتہاد بلحاظِ توضیح، استنباط اور استصلاح

اجتہاد کی ان اقسام کی تفصیل درج ذیل ہے:

(ا) توضیحی اجتہاد

اس اجتہاد میں قرآن حکیم اور سنت رسول اللہ ﷺ کی وضاحت و تشریح سے مسائل کا حل تلاش کیا جاتا ہے۔جس میں متعلقہ آیت و حدیث کے معنی و مفہوم کو متعین کیا جاتا ہے۔چنانچہ الفاظ، معانی اور موقع و محل تینوں پر نظر ڈالنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

مثال کے طور پر جس طرح حضرت عمرؓ نے عراق و شام کی مفتوحہ زمینوں کے فیصلے میں سورۃ الحشر

---

(10) موطا امام مالك، كتاب الاشربه، باب الحدّ فى الخمر ـ المستصفىٰ ٢/٥٥.

(11) اجتہاد اور اوصافِ مجتہد،ص ۲۹.

کی آیات ﴿فی لِلْفُقَرَآءِ الْمُهَاجِرِینَ الذین .... الخ﴾ کی روشنی میں اجتہاد کر کے سورۃ انفال کی آیت ﴿واعلموا انما غنمتم .... الخ﴾ جو کہ مالِ غنیمت کی تقسیم کے بارے میں تھی، کی توضیح فرمائی جس سے لوگوں کو آیتِ غنیمت کا موقع و محل متعین کرنے میں سہولت ہوئی۔ چنانچہ تمام صحابہ کرامؓ نے حضرت عمرؓ کے اجتہاد سے اتفاق کیا اور طے پایا کہ عراق و شام کی اراضی اسلامی لشکر کے فوجیوں میں تقسیم نہ ہو بلکہ وہاں کے اصل باشندوں کے پاس ہی رہنے دی جائے تا کہ اللہ و رسول، مہاجرین و انصار اور اسلامی حکومت و بعد کے تمام لوگوں کو بھی اس سے فائدہ دیا جا سکے (12)۔ اس کی تفصیل حجیت اجتہاد میں صحابہ کرامؓ کے اجتہادات کے ذیل گزر چکی ہے۔

(۲) استنباطی اجتہاد

اجتہاد کی اس شکل میں مزید غور و فکر کر کے علّت تلاش کی جاتی ہے، اور پھر اس علّت کی بنیاد پر مسئلہ کا حل ڈھونڈا جاتا ہے۔

مثلاً جس طرح حضرت ابو بکر صدیقؓ نے مانعین زکوٰۃ کے خلاف جہاد کا فیصلہ سورۃ توبہ کی آیت ﴿فَاِنْ تَابُوْا وَاَقَامُوا الصَّلٰوۃَ واٰتوا الزکوٰۃ فخلّوا سبیلَهُمْ﴾ (التوبہ۹:۵) اور حدیثِ مبارکہ لاخیر فی دین لیس فیه رکوع (13) کی بنیاد پر اجتہاد کر کے استنباطِ علّت کیا۔ نماز اور زکوٰۃ میں تفریق کرنا آپؓ کے نزدیک موجب قتال تھا۔ چنانچہ یہاں ترکِ صلوٰۃ کے مطالبہ پر قتال کے وجوب کی علّت اسلام ایک رکن نماز سے دستبرداری کا مطالبہ ہے۔ یہ علّت جس طرح ترکِ نماز میں پائی جاتی ہے اسی طرح زکوٰۃ، روزہ اور حج کے ترک کرنے میں بھی پائی جاتی ہے۔ لہذا جس طرح ترک صلوٰۃ کے مطالبہ پر وجوبِ قتال کا حکم نافذ ہوگا اسی طرح زکوٰۃ، روزہ اور حج ترک کرنے پر بھی وہی حکم نافذ ہوگا۔ تفصیل بذیل تعاملِ صحابہؓ سے اجتہاد کے ثبوت میں ملاحظہ ہو۔

(۳) استصلاحی اجتہاد

یہ اجتہاد کی وہ قسم ہے جس میں شریعت اسلامی کی روح اور انسانوں کی مصلحت کو بنیاد بنا

---

(12) کتاب الخراج، باب ما عمل به السواد ، ۔ احکام القرآن للجصاص، بذیل آیت للفقراء المهاجرین ..... الخ ۔ ابو عبید ، کتاب الاموال، ص ۵۸، ۵۹ ۔

(13) سنن ابو داؤد، کتاب الخراج والفئ والامارة فی خبر الطائف ۔

کر پیدا شدہ مسائل کا حل نکالا جاتا ہے۔

جس طرح حضرت عمرؓ نے مصلحت عامہ کی خاطر مدینہ کے قریب واقع اہل مدینہ کی ملکیت چراگاہ کو بلا معاوضہ سرکاری تحویل میں لے لیا تھا۔ حالانکہ اہلِ مدینہ مسلمان تھے اور ریاست کو عمومی طور پر ان کے اموال میں دست اندازی کی اجازت نہیں ہونی چاہیے تھی۔ جب مدینہ کے ایک بدوی نے اس واقعہ پر حضرت عمرؓ سے شکایت کی تو آپ نے فرمایا'

''خدا کی قسم! جانوروں والے سمجھتے ہیں کہ میں نے سرکاری چراگاہ محفوظ کر کے ان پر ظلم کیا ہے۔ یہ شہر انہی لوگوں کے ہیں۔ زمانہ جاہلیت میں انہی لوگوں نے اپنے ان شہروں کے لیے جانیں دیں اور اسی زمین پر وہ اسلام لائے۔ قسم ہے اس ذات کی جس کے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے اگر میری سپردگی میں جہاد کے جانور نہ ہوتے جن پر مجاہدوں کو سوار کرتا ہوں تو میں ان کی بالشت بھر زمین بھی محفوظ نہ کرتا'' (14)۔

۳- علامہ ماوردی کی تقسیم

علامہ زرکشیؒ اور علامہ شوکانیؒ نے علامہ ماوردیؒ کا قول کیا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کے بعد اجتہاد کی آٹھ اقسام ہیں جو درج ذیل ہیں (15)۔

(۱) نص سے علّت معلوم کر کے اجتہاد

وہ اجتہاد جس میں قرآن وسنت کی نص سے علّت معلوم کر کے حکم کا استخراج کیا جائے، جیسے سود کی علّت نکال کر دیگر اشیاء پر سود کے حکم کا اطلاق کرنا۔

(۲) مشابہتِ نص پر قیاس کر کے اجتہاد

نص سے مشابہت کی بنیاد پر ایک چیز کو دوسری چیز پر قیاس کر کے حکم کا استخراج کرنا۔

(۳) نص کے عموم کی بنیاد پر اجتہاد

وہ اجتہاد جو نص کے عموم سے کیا جائے جیسے قرآن حکیم کی آیت'

---

(14) صحیح بخاری، کتاب الجهاد والسیر، باب اذا اسلم قوم فی دار — الحرب .

(15) البحر المحیط ۸/۲۷۰، ۲۷۱ . ارشاد الفحول ص ۴۳۲، ۴۳۳ .

﴿اَوْ يَعْفُوَا الَّذِی بِيَدِهٖ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (البقرہ۲:۲۳۷)

یا وہ شخص معاف کر دے جس کے ہاتھ میں نکاح کا اختیار ہے۔

میں الفاظ ''بیدہ عقدة النکاح'' میں عموم ہے جس سے شوہر اور قاضی دونوں مراد ہو سکتے ہیں۔

(۴) نص کے اجمال کی بنیاد پر اجتہاد

وہ اجتہاد جو نص کے اجمال سے حکم کا استخراج کرنے کیلئے ہو۔ جیسے قرآن مجید میں ہے'

﴿وَمَتِّعُوْهُنَّ علی المُوْسِعِ قَدَرُه وعَلَی المُقْتِرِ قَدرَهُ مَّتاعًا بالمَعْرُوَف﴾

(البقرہ۲:۲۳۶)

اور ان کو دستور کے مطابق کچھ خرچ ضرور دو۔ مقدور والا اپنی مقدرت کے مطابق اور تنگدست اپنی حیثیت کے مطابق

اس آیت کی رو سے زوجین کے حسبِ حال نفقہ کی مقدار میں اجتہاد کرنا جائز ہے۔

(۵) نص سے احوال مختلفہ کی روشنی میں اجتہاد

ایسا اجتہاد جس میں نص سے حکم کا استخراج مختلف احوال کی روشنی میں کیا جائے۔ جیسے قرآن مجید کی آیت ہے'

﴿فصیام ثَلٰثَةِ اَیَّامٍ فی الحج وسبعةٍ اِذَا رَجَعْتُم﴾ (البقرہ۲:۱۹۶)

تین روزے ایام حج میں رکھے اور سات جب واپس ہو۔

اگر کوئی شخص حج میں قربانی نہ کر سکے تو دس دن روزے رکھے، تین زمانۂ حج میں مکہ میں قیام کے دوران اور سات دن اس وقت روزے رکھے جب واپس لوٹے۔ واپس لوٹنے میں دونوں صورتوں کی گنجائش ہے یعنی وہ روزے راستے ہی میں رکھ لے یا گھر آ کر رکھے۔

(۶) نص سے دلالت کی بنیاد پر اجتہاد

وہ اجتہاد جس میں نص کی دلالت سے حکم تلاش کیا جائے، جیسے قرآن مجید میں ہے'

﴿لِیُنْفِقْ ذُوْسَعَةٍ مِنْ سَعَتِهٖ﴾ (الطلاق ۶۵:۷)

وسعت والا اپنی وسعت کے مطابق خرچ کرے

یہ بات سنت سے ثابت ہے کہ صاحبِ حیثیت وہ ہے جس کے پاس ایک مسکین کو دینے کے لیے دو مد (ایک مد تقریباً ایک کلو کے برابر ہوتا ہے) کے برابر اناج ہو۔ جو صاحب حیثیت نہیں ہے اس کے نفقہ کا اندازہ اجتہاد سے کیا جائے گا اور وہ ایک مد اناج ہے۔

(۷) نص کی علامات کی بنیاد پر اجتہاد

وہ اجتہاد جو نص کی علامات سے حکم کا استنباط کرنے کے لیے کیا جائے۔ جیسے کسی شخص کو رات کے وقت قبلہ کی سمت معلوم نہ ہو تو وہ ستاروں اور پہاڑوں وغیرہ سے سمت معلوم کرنے کی کوشش کرسکتا ہے کیونکہ قرآن حکیم میں ہے:

﴿وَعَلٰمٰتٍ وبالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُوْنَ﴾ (النحل١٦:١٦)

اور لوگ ستاروں سے بھی راستے معلوم کرتے ہیں۔

(۸) بدون نص اجتہاد

وہ اجتہاد جو نص کی بنیاد پر نہ ہو اور نہ کسی اصل پر ہو۔ ایسے اجتہاد کی صحت میں اختلاف ہے۔ بعض کے نزدیک اگر اجتہاد کسی اصل پر مبنی ہو تو صحیح ہے ورنہ صحیح نہیں۔ بعض نے کہا کہ ایسا اجتہاد درست ہے کیونکہ شروع میں اس کی کوئی نہ کوئی اصل ہوگی۔

۴- جہد و کوشش کے اعتبار سے اقسامِ اجتہاد

جہد و کوشش صرف کرنے کے اعتبار سے اجتہاد کی دو اقسام ہیں جو درج ذیل ہیں:

(۱) اجتہاد تام

یہ وہ اجتہاد ہے کہ مجتہد محسوس کرے کہ وہ مزید تحقیق، تلاش اور غور و فکر کرنے سے عاجز ہے۔

(۲) اجتہاد ناقص

جس اجتہاد میں تحقیق اور تلاش کے اعتبار سے کمی و نقص پایا جائے ایسا اجتہاد شرعی طور پر غیر معتبر ہے(16)۔

---

(16) المستصفیٰ ٢/ ٣٥٠. البحر المحيط ٨/ ٢٣٩.

۵- مجتہد کے اعتبار سے اقسامِ اجتہاد

مجتہد کے اعتبار سے بھی اجتہاد کو دو اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے:

(۱) اجتہاد مطلق

جس میں مجتہد کسی خاص امام کے اصول اور فروع کی پابندی نہ کرے۔

(۲) اجتہاد مقیّد

جس میں مجتہد کسی معین امام کے اصول یا اس کے فروع کا پابند ہو۔

۶- موقع ومحل کے اعتبار سے اقسام اجتہاد

اس کی مندرجہ ذیل دو اقسام ہیں:

(۱) اجتہادِ عام

ایسا اجتہاد جو فقہ کے تمام ابواب میں اور تمام دلائل شرعیہ کے ساتھ کیا جائے۔

(۲) اجتہادِ خاص

اس اجتہاد کی مزید دو اقسام ہیں:

(i) ایسا اجتہاد جو فقہ کے کسی خاص باب کے بارے میں ہو مثلاً میراث کے بارے میں

(ii) ایسا اجتہاد جو دلائل شرعیہ میں سے کسی ایک دلیل مثلاً قیاس کے ذریعہ کیا جائے۔

۷- حکمِ تکلیفی کے اعتبار سے اقسام اجتہاد

اس ضمن میں پانچ اقسام ہیں:

(۱) اجتہاد فرض عین

جب کسی مرتبۂ اجتہاد کو پہنچے ہوئے شخص سے کسی واقعہ کا حکم پوچھا جائے یا وہ شخص خود کسی ایسے مسئلہ سے دوچار ہو جائے جس کے بارے میں وہ حکمِ الٰہی نہ جانتا ہو اور اس کے علاوہ کوئی دوسرا شخص نہ پایا جاتا ہو، ان دونوں حالتوں میں ایسے مجتہد پر فرض ہے کہ وہ شرعی دلائل میں غور وخوض کر کے اس مسئلہ کا حل معلوم کرنے کیلئے اپنی کوشش بروئے کار لائے۔

(۲) اجتہادِ فرضِ کفایہ

اگر مجتہدین زیادہ تعداد میں ہوں جن کی طرف شرعی مسائل احکام سے متعلق رجوع کیا جا سکے تو اس صورت میں اگر کسی ایک مجتہد نے کسی مسئلہ پر فتویٰ دے دیا تو دیگر تمام مجتہدین اس ذمہ داری سے بری ہو جائیں گے اور اگر کسی نے بھی اس مسئلہ کے حکم کی تلاش میں کوشش نہ کی اور فتویٰ نہ دیا تو سب مجتہدین گناہگار ہوں گے۔

(۳) اجتہادِ مباح

یہ اس کوشش کے صرف کرنے کا نام ہے جو ان حوادث کے شرعی احکام معلوم کرنے کیلئے کی جائے جو ابھی وقوع پذیر نہیں ہوئے لیکن ان کے رونما ہونے کا مستقبل قریب میں امکان ہو۔

(۴) اجتہادِ مکروہ

ان فرضی مسائل میں اجتہاد جو عادتاً اور عموماً وقوع پذیر نہیں ہوتے۔ ایسے مسائل کی تلاش میں مشغول ہونا مکروہ ہے۔

(۵) اجتہادِ حرام

ان مسائل میں اجتہاد کرنا جن کے حکم کے ثبوت میں قرآن وسنت کی قطعی نصوص موجود ہوں یا وہ حکم اجماع سے ثابت ہو۔ قطعی نص یا اجماع کی موجودگی میں اجتہاد کرنا جائز نہیں (17)۔

اجتہاد اور قیاس

عمل اجتہاد کی ایک قسم قیاس شرعی ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک اجتہاد اور قیاس دونوں ہم معنی ہیں (18)۔ اصولِ فقہ میں چونکہ اجتہادِ قیاسی ہی سے بحث کی جاتی ہے۔ اس لیے علماء اصولِ فقہ نے بھی اجتہاد اور قیاس کو ہم معنی قرار دیا ہے لیکن صحیح یہی معلوم ہوتا ہے کہ تنقیح مناط اور تحقیقِ مناط، اجتہاد ہے مگر قیاس نہیں اور تخریجِ مناط اجتہاد بھی ہے اور قیاس بھی۔ تو قیاس اجتہاد کی ایک قسم ہے (19)۔ اجتہاد اور

(17) جہد وکوشش سے لیکر حکم تکلیفی کے اعتبار تک کی اقسام اجتہاد کی کل تعداد گیارہ بنتی ہے ان کا ذکر امام غزالیؒ اور نے کیا ہے ملاحظہ ہو۔ المستصفیٰ ۲/ ۳۵۰ ۔ البحر المحیط، ۸/ ۲۳۶ .

(18) کتاب الرسالہ، ص ۲۰۵ .

(19) اجتہاد اور اوصاف مجتہد، ص ۵۴.

قیاس کی فقہی تعریفوں سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ اجتہاد ایک عام عمل ہے یعنی کسی حکم کے شرعی دلائل معلوم کرنا جبکہ قیاس کے ذریعہ علّت کے واسطہ سے حکم معلوم کیا جاتا ہے اور یہ بھی عمل اجتہاد کی ایک قسم ہے۔ حدیث معاذ بن جبلؓ اور دیگر احادیث جو کہ اجتہاد و قیاس کی حجیت میں پیش کی جاتی ہیں سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ قیاس، اجتہاد کے طریقوں میں سے ایک ہے۔ اس کی تفصیل حجیت اجتہاد میں سنتِ رسول ﷺ کے ضمن میں گزر چکی ہے۔ قیاس میں سب سے اہم اور مرکزی چیز علّت ہے۔ علّت کی دو اقسام ہیں:

(i) علّت لفظی　(ii) علّت اجتہادی

اب علّت لفظی کو جاری کرنا قیاس نہیں بلکہ صریح حکم کی طرح شمار ہوتا ہے جبکہ علّت اجتہادی کو سمجھنے کیلئے تدبر اور تامل کی ضرورت ہوتی ہے جس کو فقہا گہرے غور و خوض سے سمجھتے ہیں۔ اور اسی کی بنیاد پر حکم جاری کرنا قیاس ہے (20)۔

اصل بات یہ ہے اجتہاد، قرآن و سنت کے بعد اصل ماخذ اور سرچشمہ ہے اور رائے و عقل پر مبنی جتنے ماخذ قیاس، استحسان، استصلاح اور استدلال وغیرہ ہیں وہ سب بواسطہ یا بلاواسطہ اسی سے نکلی نہریں اور نالیاں ہیں (21)۔

طبقات الفقہاء یعنی مجتہدین کی اقسام

تحقیق و اجتہاد پر اگرچہ کسی مخصوص طبقہ کی اجارہ داری نہیں ہے لیکن صلاحیت و استعداد اور تقویٰ و دیانت میں مراتب اور درجات کے تفاوت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ دائرۂ کار اور اہلیت کے اعتبار سے مجتہدین کی اقسام اور طبقات فقہاء پر چاروں دبستانِ فقہ سے تعلق رکھنے والے مختلف علماء نے لکھا ہے اور ان کی مختلف قسمیں کی گئی ہیں تاہم ایک حد تک اس تقسیم میں توافق و ہم آہنگی بھی ہے۔ اس سلسلے میں مفصل درجہ بندی شمس الدین رومی معروف با بن کمال پاشا نے کی ہے جو دیگر تمام کو جامع ہے (22)۔ ان کی تفصیل درجِ ذیل ہے:

---

(20) محمد مجاهد، مفتی، قیاس، شریعه اکیڈمی ۱۱۶۱، ص ۱۴، ۱۷، ۳۲.

(21) مسئلہ اجتہاد پر تحقیقی نظر، ص ۲۴۷۔

(22) شامی، ابن عابدین، در المحتار، ملخصاً ومشرحاً، ۱/ ۱۸، ۷۱، ۷۲۔ عبد الحئ، النافع الکبیر لمن یطالعُ الجامع الصغیر، ص۵ ۔ شرح عقود اسم المفتی، ص ۲۹ — ۳۲ ۔ غایة السعایة، ۱/ ۱۱۰، مابعد .

(۱) مجتہد فی الشرع/ مجتہد مطلق

یعنی وہ فقہا جنہوں نے اجتہاد کے اصول وقواعد وضع کیے ہیں، جو براہِ راست قرآن و سنت سے احکام مستنبط کرتے ہیں اور جو اصولِ اجتہاد اور فروع میں کسی کے طرزِ استدلال کے مقلد نہیں ہوتے۔ ان کو مجتہد مستقل بھی کہا جاتا ہے۔ یہ حضرات عموماً کسی خاص فقہی مذہب کے بانی ہیں۔ مثلاً حنفی مذہب کے بانی امام ابوحنیفہؒ (م ۱۵۰ھ)، مالکی مذہب کے بانی امام مالکؒ (م ۱۷۹ھ) شافعی مذہب کے بانی امام شافعیؒ (م ۲۰۴ھ) اور حنبلی مذہب کے بانی امام احمد بن حنبلؒ (م ۲۴۱ھ) جعفری مذہب کے بانی امام جعفر صادقؒ (م ۱۴۸ھ) بھی اسی طبقہ میں شامل ہیں۔ علاوہ ازیں انہیں کے ہم پلہ دیگر مجتہدین بھی ہیں جن کے مذاہب مدون نہ ہو سکے یا متروک ہو گئے۔ مثلاً امام سفیان ثوریؒ (م ۱۲۱ھ)، امام ابن ابی لیلیٰؒ (م ۱۴۸ھ)، امام اوزاعیؒ (م ۱۵۷ھ)، امام داؤدؒ (م ۲۷۰ھ)، امام شعبیؒ (م ۲۴۰ھ) اور امام طبریؒ (م ۳۱۰ھ) وغیرہ۔

(۲) مجتہد فی المذہب/ مجتہد منتسب

جو شرعی دلائل سے احکام کا استنباط اُن اصول وقواعد کی روشنی میں کرتے ہیں جو طبقۂ اولیٰ کے مجتہدین نے وضع کیے ہیں۔ یہ حضرات اگرچہ فروعی مسائل میں طبقۂ اولیٰ سے اختلاف رائے کرتے ہیں اور ذاتی اجتہاد کرتے ہیں لیکن اصول وقواعد اور طرزِ استدلال میں مجتہد مطلق کے تابع ہوتے ہیں اور اپنے امام سے اختلاف نہیں کرتے۔ ان کو مجتہد فی المذہب اور مجتہد منتسب اس لیے کہا جاتا ہے کہ یہ اپنے امام کے فقہی مذہب اور مکتبِ فکر اور اس کے وضع کردہ اصولِ اجتہاد و طرزِ استدلال کے تابع ہوتے ہیں۔ اسی انتساب کی وجہ سے وہ مجتہد منتسب کہلاتے ہین۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ کے شاگرد امام ابو یوسفؒ (م ۱۸۲ھ)، امام محمدؒ (م ۱۸۹ھ)، مالکی مذہب میں امام ابن عبد البرؒ (م ۱۸۲ھ)، امام ابوبکر ابن العربیؒ (م ۵۴۳ھ) اور امام ابن القاسم (م ۱۹۱ھ)۔ شافعی مذہب میں امام مزنیؒ (م ۲۶۴ھ)، امام ابن الصلاحؒ (م ۶۴۳ھ)، امام ابن دقیق العیدؒ (م ۷۰۲ھ) امام تقی الدین سبکیؒ (م ۷۵۶ھ) اور امام تاج الدین سبکیؒ (م ۷۷۴ھ) استاذ ابوزہرہ کے نزدیک حنبلی مذہب میں امام ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ) اس طبقہ سے تعلق رکھتے تھے (23)۔

(23) ابو زهره، حيات شيخ الاسلام ابن تيميه، ص ٦٦٣ .

صاحبین کے بارے میں تو یہاں تک ہے کہ ان میں مجتہد مطلق کے تمام اوصاف مجتہد تھے۔ امام غزالیؒ کے نزدیک انہوں نے امام ابوحنیفہؒ کے دوتہائی مذہب میں اختلاف کیا۔ تاہم اپنے استاد کی جلالتِ شان اور تعظیم وادب کی وجہ سے انہی کے اصول کے تابع رہے اور انہیں کی طرف اپنے آپ کو منسوب کیا(24)۔

(۳) مجتہد فی المسائل

ایسا مجتہد صرف ان فروعی مسائل میں اپنے اجتہاد سے کام لیتا ہے جن میں اس کے امام سے کوئی روایت نہ ملتی ہو۔ طے شدہ مسائل میں وہ اجتہاد کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتا۔ وہ اصول و فروع میں اپنے مذہب کے امام کی مخالفت نہیں کرتا بلکہ صاحب مذہب کے مقرر کردہ اصول وقواعد کے مطابق نئے مسائل کے احکام کا استنباط کرتا ہے۔ مثلاً حنفی مذہب میں امام طحاوی (م ۳۲۱ھ)، ابوالحسن کرخیؒ (م ۳۴۰ھ) ، شمس الآئمہ حلوانیؒ (م ۴۴۸ھ) ، شمس الآئمہ سرخسیؒ (م ۴۹۰ھ) ، فخر الاسلام بزدویؒ (م ۴۸۲ھ) اور فخر الدین قاضی خانؒ (م ۵۹۲ھ)۔ شافعی مذہب میں امام غزالیؒ (م ۵۰۵ھ) وغیرہ۔

(۴) مجتہد مقیّد/اصحابِ تخریج

یہ اپنے امام کے اصول و آراء کے پابند ہوتے ہیں۔ ان میں اجتہاد کی مندرجہ بالا صلاحیت تو نہیں ہوتی البتہ وہ اپنے مذہب کے اصول، احکام کی حقیقت ومنشا اور ان دلائل کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور ان کی تفسیر وتشریح کر سکتے ہیں اور ان کی تعبیر وتشریح کو معتبر سمجھا جاتا ہے۔ جن مسائل میں صاحبِ مذہب کا قول مجمل ومبہم ہو اور اس میں ایک سے زیادہ معنی مراد لینے کی گنجائش ہو، ان میں سے کسی قول کی تعیین اور اجمال وابہام کی تفصیل اصحابِ تخریج کی ذمہ داری ہوتی ہے اور اس کیلئے بھی گہرے علم اور بصیرت کی ضرورت ہوتی ہے۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے کہ کسی مسئلہ میں امام کا کوئی صریح قول منقول ہوتا ہے اور اصحابِ تخریج امام کے دوسرے قول کو نظیر بناتے ہوئے اس میں دوسرا قول بھی ذکر کرتے ہیں اور بعض اوقات متبعین مذہب اسی کو ترجیح دیتے ہیں۔ جیسے امام احمد بن حنبلؒ سے منقول ہے کہ جس شخص کے پاس پاک کپڑے نہ ہوں، وہ فی الحال ناپاک کپڑوں میں ہی نماز پڑھ لے اور بعد میں اس کا اعادہ کرلے۔ اور انہی سے ایک دوسرا مسئلہ اس طرح منقول ہے کہ اگر نماز پڑھنے کیلئے پاک جگہ میسر نہ ہو تو

---

(24) المستصفیٰ ۲/ ۳۳۷ ومابعد۔ غاية السعايه، ۱/ ۱۱۸۔

ناپاک جگہ میں ہی نماز ادا کرلے اور اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اس دوسرے قول کو بنیاد بنا کر اصحابِ تخریج نے ناپاک کپڑوں میں نماز کے سلسلہ میں بھی امام احمد بن حنبلؒ کا ایک قول مستنبط کیا ہے کہ ان ہی کپڑوں میں نماز ادا کرلے اور نماز کو لوٹانے کی ضرورت نہیں۔ یہ دوسرا قول تخریج کہلائے گا جو ظاہر ہے کم اہم کام نہیں۔ اس طبقہ میں حنفی مذہب کے فقہا میں سے امام بصّاصؒ (م ۳۷۰ھ) اور امام ابن الھمّام (م ۸۶۱ھ) وغیرہ شامل ہیں۔

(۵) اصحابِ ترجیح

یہ وہ اہل علم ہیں جو اپنے امام مذہب کی متضاد اور متعارض آراء کے درمیان ترجیح سے کام لیتے ہیں اور مروی روایات میں اقویٰ، اَصَحّ اور اَرْجَح کی نشاندہی کرتے ہیں اور جو رائے حالات کے مطابق زیادہ مفید ہو اس پر فتویٰ دیتے ہیں۔ ان کے لیے بھی مذہب فقہی کے اصول پر اپنے عہد کے حالات، اس کے تقاضوں فی الجملہ ادلۂ شرعیہ اور اس کے اصولوں پر نظر کا حامل ہونا ضروری ہے۔ کیونکہ بعض اقوال کو عرف وضرورت کی مطابقت اور استحسان یا قیاس سے زیادہ موافقت وغیرہ کی وجہ سے بھی ترجیح دی جاتی ہے اور اس کے لیے ادلۂ شرعیہ پر نظر اور زمانہ آگہی ضروری ہے۔ اس طبقہ میں حنفی فقہاء میں سے علامہ ابوالحسن قدوریؒ (م ۴۲۸ھ) اور صاحب ہدایہ شیخ الاسلام مرغینانیؒ (م ۵۹۳ھ) شامل ہیں۔

(۶) اصحابِ تمییز

یہ فقہا قوی اور ضعیف، روایات کے ظاہر اور نادر روایات کے فرق کو اچھی طرح سمجھتے ہیں اور ان کو ممتاز کرلیتے ہیں۔ شاذ روایات کو چھوڑ دیتے ہیں اور اپنے فقہی مذہب کے قوی اور ثابت شدہ مسائل کو مدون و مرتب کرلیتے ہیں۔ حنفی علماء میں چاروں متون (25) کے مؤلفین یعنی علامہ محمود محبوبیؒ، علامہ عبداللہ موصلیؒ (م ۶۸۳ھ)، علامہ ابن الساعاتیؒ (م ۶۹۴ھ) اور علامہ حافظ الدین نسفیؒ (م ۷۱۰ھ) اصحابِ تمییز میں شامل ہیں۔

---

(25) وہ چار کتابیں جو حنفی مذہب میں چار ستون کہلاتی ہیں بالترتیب یہ ہیں:

الوقاید مختصر الھدایة ،المختار وشرحه الاختیار، مجمع البحرین اور کنز الدقائق۔

(۷) مقلدین

اس طبقے کے بزرگ مذکورہ چھ کاموں میں سے کوئی کام بھی نہیں کر سکتے بلکہ مذکورہ طبقات ستّہ کے فقہاء کی تقلید کرتے ہوئے انہی کے فتوے نقل کرتے ہیں اور خود بھی ان کے فتوؤں پر عمل کرتے ہیں۔

ابن کمال پاشا پہلی تین اقسام کو مجتہدین کے طبقے میں شمار کرتے ہیں اور آخری چار کو مقلدین میں۔ ان کی مندرجہ بالا درجہ بندی پر اعتراضات اور اشکالات بھی وارد کیے گئے ہیں کہ کچھ بلند مرتبہ مجتہدین کو کم تر مرتبہ میں رکھا گیا ہے اور بعض کا مرتبہ بڑھا دیا گیا ہے۔ تو اس سلسلہ میں یہی عرض کیا جا سکتا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کچھ آئمہ کی درجہ بندی میں غلطی ہوئی ہو تاہم ابن کمال پاشا کی یہ تقسیم اس سلسلہ میں جامع تر ہے۔

کیا اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے؟

اجتہاد نبوت و رسالت کا منصب نہیں ہے جس پر ختم نبوت کی مہر لگ چکی ہو بلکہ یہ تو تحقیق اور علمی کاوش ہے جس کے انسداد کا دعویٰ نہ تقاضائے شریعت ہے اور نہ مقتضائے عقل۔ کتاب و سنت میں اجتہاد کی بندش پر اشارہ تک موجود نہیں۔ علامہ عبدالوہاب شعرانیؒ کے مطابق اس پر کوئی ضعیف دلیل تک بھی موجود نہیں (26)۔ بلکہ قرآن و سنت کے دلائل جو حجیت اجتہاد میں بیان ہوئے، وہ اہل علم کی خدمات کے تسلسل اور دوام کو ثابت کرتے ہیں اور یہ کہ یہ سلسلہ قیامت تک جاری رہے گا۔ قیاس و مصلحت کا تقاضا بھی یہی ہے کیونکہ جب نئے مسائل ہر دور میں پیدا ہوتے رہیں گے تو ان کا حل بھی ہر دور میں ضروری ہوگا۔ اور اس حل کیلئے اجتہاد کی ضرورت پڑے گی۔ اسی طرح مجتہدین امت میں سے اجتہاد کی بندش کے حوالے سے انفرادی طور پر بھی کسی کی رائے منقول نہیں۔ اجتہاد ختم نبوت ﷺ کا لازمی تقاضا ہے تاکہ ہر دور میں پیش آمدہ مسائل کا حل نبوت ﷺ کی راہ یعنی قرآن و سنت کی روح کے مطابق نکالا جاتا رہے۔

تاہم ساتویں صدی ہجری میں تاتاریوں کے حملوں اور اسلامی سلطنت کی بربادی کے بعد علماء اہل سنت کی رائے معروف مذاہب اربعہ کے مدون شدہ ذخائر تک امت کو محدود کر دینے کی بنی تاکہ ادارۂ اجتہاد کو فساق و فجار کی دسیسہ کاریوں سے محفوظ رکھا جا سکے۔ اس مرحلہ میں مذہب شیعہ کے اکابرین نے اپنے ہاں

---

(26) شعرانی، عبد الوهاب، الميزان الكبرىٰ، ۱/ ۳۸.

اجتہاد کا دروازہ کھلا رکھا تاہم ایسا بھی نہیں کہ علمائے اہلسنت کی اس رائے سے مرتبۂ اجتہاد کو پہنچے ہوئے فقہاء نے اتفاق کیا ہو بلکہ امام تقی الدین ابن تیمیہؒ اور امام ابن قیمؒ نے اس رائے کی بھرپور مخالفت کی۔ تقلید کی مذمت اور اجتہاد کی حمایت کا حق ادا کر دیا(27)۔ چنانچہ یہ بات درست نہیں کہ اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے۔ یہ بات تو کہی جا سکتی ہے کہ دوسری، چوتھی یا ساتویں صدی کے بعد امت کے سوادِ اعظم نے تقلید کی راہ اختیار کی۔ اور تقلید ایک مستقل موضوع ہے جس کیلئے اس موضوع پر کتب سے رجوع کیا جا سکتا (28) مگر یہ کہنا کہ اس کے بعد مجتہدین پیدا ہی نہیں ہوئے یا اجتہاد کو بالکل ہی ترک کر دیا گیا درست نظر نہیں آتا۔ مندرجہ ذیل سطور میں دوسری صدی ہجری کے بعد کے مجتہدین وفقہا کا ذکر کیا جاتا ہے۔ جس سے یہ ثابت ہو گا کہ اجتہاد کا دروازہ کبھی بھی بند نہیں ہوا(29)۔

مختلف ادوار میں کارِ اجتہاد کا تسلسل

(۱) امام احمد بن محمد طحاوی حنفیؒ (م ۳۲۱ھ):

ممتاز محدث تھے۔ ابن کمال پاشا کے نزدیک آپ مجتہد فی المسائل تھے، تاہم آئمہ حنفیہ سے مختلف رائے بھی رکھتے تھے۔

(۲) امام احمد بن میسر قرطبیؒ (م ۳۲۸ھ):

مالکی فقیہ تھے مگر اپنے امام سے اختلاف بھی کرتے۔

(۳) امام عبدالعزیز دارکیؒ (م ۳۷۵ھ):

شافعی فقیہ تھے۔ تاہم ان کے بہت سے فتاوی فقہ شافعی وحنفی مسلک سے مختلف ہوتے تھے۔

(27) صبحی محمصانی، مضمون بعنوان اسلامی فلسفۂ قانون کی جدید تشکیل، چراغ راہ نمبر، ص ۳۸، ۳۹۔ ابوزہرہ، مضمون بعنوان اسلامی قانون اور اجتہاد، چراغ راہ نمبر، ص ۱۵۳، ۱۵۴. ابن قیم، اعلام الموقعین — فلسفہ شریعت اسلام۔

(28) مثلاً شاہ ولی اللہ کی کتب "عقد الجید فی احکام الاجتہاد والتقلید" اور "الانصاف فی بیان سبب الاختلاف".

(29) رحمانی، خالد سیف اللہ، مضمون بعنوان اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نئے مسائل کے حل کے سلسلہ میں اس کا نقطۂ نظر، طریقہ کار اور خدمات، مقالات اجتماعی اجتہاد، تصور، ارتقاء اور عملی صورتیں، ادارہ تحقیقات اسلامی، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، ص ۱۷۴ تا ۱۷۸۔

(۴) امام کرخیؒ (م ۳۴۰ھ)۔ (۵) شمس الآئمہ حلوانیؒ (م ۴۴۸ھ)۔

(۶) فخر الاسلام بزدویؒ (م ۴۸۲ھ)۔ (۷) فخر الدین قاضی خانؒ (م ۵۹۲ھ)

یہ تمام حنفی فقہا تھے جن کو مجتہدین فی المسائل میں ابن کمال پاشا نے شمار کیا ہے اور شہاب الدین مرجانیؒ کے نزدیک یہ امام سے اختلاف بھی کرتے تھے۔

(۸) امام ابوبکر قفال (م ۴۱۷ھ):

معروف شافعی فقیہ ہیں مگر بہت سے مسائل میں احناف کی رائے پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔

(۹) امام ابوعبداللہ جوینیؒ (م ۴۳۸ھ):

فقہاء شوافع میں بہت اونچے پایہ کے حامل فقیہ تھے۔خود اجتہاد کرتے تھے۔

(۱۰) حافظ ابن عبدالبر اندلسی (م ۴۶۳ھ):

علامہ ذہبیؒ کے نزدیک آئمہ مجتہدین کے رتبے کو پہنچے ہوئے فقیہ تھے۔

(۱۱) علامہ ابوالخطاب کلوذانی حنبلیؒ (م ۵۱۰ھ):

حنبلی المسلک ہونے کے باوجود بہت سے مسائل میں امام احمدؒ سے مختلف رائے رکھتے تھے۔

(۱۲) امام ابوالوفا علی بن عقیل (م ۵۱۳ھ):

حنبلی فقیہ ہیں مگر خود اجتہادات کرتے جن میں دلیل کی بنیاد پر صاحبِ مذہب سے اختلاف رائے کرتے مثلاً ان کے نزدیک سود صرف اشیاء ستہ میں ناجائز ہے اسی طرح ان کے نزدیک وقف کا استبدال جائز نہیں گو وہ معطل ہو جائے۔

(۱۳) امام الحرمین عبدالملک بن عبداللہ جوینیؒ (م ۴۷۸ھ):

امام الحرمین کے بارے میں امام علامہ سبکیؒ کی رائے ہے کہ وہ اپنی رائے سے اجتہاد کرتے تھے اور اشعری یا شافعی کی قید سے ماوراء تھے۔وہ مجتہد ابن المجتہد تھے۔

(۱۴) ابوبکر بن عربیؒ (م ۵۴۳ھ):

کے بارے میں بھی ذہبیؒ کی رائے یہ ہے کہ وہ رتبۂ اجتہاد کو پہنچنے والوں میں سے تھے۔

(۱۵) علامہ ابن رشد قرطبیؒ (م ۵۹۵ھ):

آپ نے اپنی کتاب ''بدایۃ المجتہد'' کی تالیف کا مقصد ہی اس کے ذریعہ طریقۂ اجتہاد سے اہل علم کو آگاہ کرنا بتایا ہے۔

(۱۶) علامہ ابن قدامہ موفق الدین مقدسیؒ (م ۶۲۰ھ):

بلند پایہ حنبلی فقیہ اور عظیم کتاب ''المغنی'' کے مؤلف تھے اور ان کے معاصرین بھی ان کو عظیم مجتہد مانتے تھے۔

(۱۷) سلطان العلماء امام عزالدین بن عبدالسلامؒ (م ۶۶۰ھ):

حافظ ذہبیؒ کے نزدیک مرتبۂ اجتہاد کو پہنچ چکے تھے اور بقول علامہ سبکی وہ مجتہد مطلق کے درجہ کو پہنچ چکے تھے۔

(۱۸) ابوشامہ شہاب الدین دمشقیؒ (م ۶۶۵ھ):

شافعی فقیہ تھے اور ذہبیؒ وسبکیؒ کے نزدیک مرتبۂ مندرجہ بالا پر فائز تھے۔

(۱۹) شیخ الاسلام ابن دقیق العیدؒ (م ۷۰۲ھ):

بلند پایہ شافعی فقیہ اور مالکی فقہ پر گہری نظر رکھتے تھے۔ دونوں فقہ پر فتوی دیتے۔ مجتہد مطلق کے رتبہ کے تھے۔

(۲۰) شیخ الاسلام علامہ تقی الدین ابن تیمیہؒ (م ۷۲۸ھ):

ہم عصر حافظ ذہبیؒ کے نزدیک ''الفقیہ المجتہد'' تھے۔ تمام شروط اجتہاد سے متصف اور آئمہ اربعہ سے کئی مسائل میں مختلف تھے۔

(۲۱) علامہ شرف الدین ابن قیم جوزیؒ (م ۷۵۱ھ):

اپنے استاد ابن تیمیہ کے نقش قدم پر تقلید جامد کے زبردست ناقد تھے۔ بلند پایہ مجتہدین میں سے تھے

(۲۲) امام عبدالوہاب تاج الدین سبکیؒ (م ۷۷۱ھ):

ان کے نزدیک کوئی زمانہ مجتہد سے خالی نہیں رہا۔ خود اپنے آپ کو مجتہد کہتے تھے۔

(۲۳) محمد بن جماعہ (م ۷۱۹ھ): آٹھویں صدی کے علماء میں سے اہم شخصیت تھے۔

(۲۴) علامہ محمد حمزہ فناریؒ (م ۸۳۴ھ): ممتاز حنفی عالم اور مجتہد تھے۔

(۲۵) علامہ کمال الدین ابن ہمامؒ (م ۸۶۱ھ):

مشہور محدث اور فقیہ جن کو اہل اجتہاد میں سے شمار کیا جاتا ہے۔

(۲۶) حافظ جلال الدین سیوطیؒ (م ۹۱۱ھ):

اجتہاد کی بندش کے بڑے ناقد تھے اور خود اپنے حق میں بھی مجتہد ہونے کے مدعی تھے۔

(۲۷) ولد علی قاریؒ (م ۱۰۱۴ھ):

علامہ شوکانیؒ کے نزدیک یہ معروف حنفی فقیہ مجتہدین اور مجددین میں سے تھے۔

(۲۸) امام شاہ ولی اللہؒ (م ۱۱۷۶ھ):

آپ نے بہت سے مسائل میں احناف و شوافع سے اختلاف کیا۔ عقد الجید، حجۃ اللہ البالغہ، مسوی اور مصطفیٰ سے آپ کا طریقہ استنباط ظاہر ہے۔

(۲۹) علامہ محمد بن اسماعیل صنعانیؒ (م ۱۱۸۲ھ):

علامہ شوکانیؒ کے نزدیک المجتہد المطلق تھے۔

(۳۰) علامہ شوکانیؒ (تیرھوی صدی ہجری):

پہلے فقہ زیدی کے متبع مگر بعد میں اجتہاد کے مدعی ہوئے۔ کسی خاص دبستان کے پابند نہ تھے

(۳۱) علامہ شہاب الدین آلوسی (م ۱۲۷۰ھ):

عظیم تفسیر روح المعانی کے مؤلف، شافعی المسلک فقیہ تھے مگر فقہ حنفی پر فتوی دیتے تھے۔

یہ ایک مختصر سا خاکہ ہے۔ اس کو مکمل فہرست قطعی طور پر قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس سے صرف یہ ثابت کرنا مقصود ہے کہ تیسری صدی ہجری کے بعد سے لیکر تیرھویں صدی ہجری تک اجتہاد کا سلسلہ کبھی بھی بند نہیں ہوا۔ جبکہ چودھویں اور موجودہ صدی تو امت کی بیداری اور نشاۃ الثانیہ کا دور ہے۔ اس میں کئی شخصیات جلیلہ ہیں جنہوں نے کارِ اجتہاد میں اپنا خوب خوب حصہ ڈالا ہے۔ اور موجودہ صدی میں انہیں کی کوششوں کے نتیجہ میں اجتماعی اور شورائی اجتہاد کے ادارے وجود میں آئے جن کا ذکر آئندہ ابواب میں تفصیل سے آئے گا۔

چنانچہ اجتہاد کے بارے میں جمہور امت کا نقطۂ نظر یہی ہے کہ اجتہاد کا دروازہ بند نہیں ہوا ہے بلکہ اجتہاد ہر عہد میں ممکن ہے۔ خود فقہاء حنفیہ نے قاضی کے لیے اس بات کو مستحب قرار دیا ہے کہ وہ مجتہد ہو۔ اگر اجتہاد کا دروازہ بند ہو گیا ہوتا تو کیسے قضا کے لیے استحسان کے درجہ میں اجتہاد کے وصف کا ذکر کیا جاتا؟ یہ بھی ایک حقیقت ہے عہد تقلید میں بھی بہت سے ایسے اہل علم پیدا ہوئے ہیں جن کو اہل علم نے مجتہد مطلق کے درجہ پر مانا ہے اور بعض لوگ وہ ہیں جنہوں نے خود اپنے تئیں مجتہد ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ رہے وہ فقہا جو کسی خاص دبستان فقہ میں رہتے ہوئے اجتہاد و استنباط سے کام لیتے ہیں، کی تو اچھی خاصی تعداد ہر دور میں موجود رہی ہے۔ اس لیے یہ کہنا کہ کسی خاص عہد کے بعد اجتہاد کا دروازہ بند ہو چکا ہے، درست نہیں۔

کیا کوئی عہد مجتہد مطلق سے خالی ہو سکتا ہے؟

اس پر تو سب علمائے اسلام متفق ہیں کہ قیامت کی واضح علامتوں کے ظہور کے وقت دنیا مجتہد سے خالی رہے گی (30)۔ اب رہا یہ سوال کہ کیا قیامت سے قبل بھی ایسا ہو سکتا ہے کہ کوئی زمانہ مکمل طور پر مجتہدین یا مجتہد مطلق سے خالی ہو؟ جمہور کے نزدیک ایسا ممکن ہے۔ علامہ آمدی، رازی اور ابن ھمام کی بھی یہی رائے ہے (31)۔ بعض کے نزدیک آئمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد مطلق پیدا نہیں ہوا اور اس بات پر مسلمانوں کا اتفاق نقل کیا گیا ہے کہ حق ان آئمہ اربعہ کے چاروں مذاہب میں منحصر ہو کر رہ گیا ہے (32)۔

دوسری رائے یہ ہے کہ کوئی عہد مجتہد سے خالی نہیں ہو سکتا۔ عام طور پر فقہاء حنابلہ کا رجحان اسی طرف ہے۔ ابن مفلح حنبلیؒ، قاضی عبدالوہاب مالکیؒ، فقہاء۔ شوافع میں ابوعبداللہ زبیدی اور علامہ ابواسحاق اسفرائنی وغیرہ کا یہی نقطۂ نظر ہے (33)۔

---

(30) التقرير والتحبير ٣/٣٣٩ . مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت، ٢/٣٩٩ .

(31) زركشي، البحر المحيط، ٦/٢١٧، مسلم الشبوت مع فواتح الرحموت ٢/٣٩٩.
الاحكام للآمدى، ٤/٣١٣ .

(32) البحر المحيط، ٨/٢٤١. جمع الجوامع، ٢/٢٢٧. ارشاد الفحول، ص ٤٢٢ ومابعد.
فواتح الرحموت، ص ايضاً . حجة الله البالغه ٢٤٨ .

(33) البحر المحيط، ٨/٢٤٠. سيوطى، رساله الرّد على من اخلد الارض وجهل ان الاجتهاد فى كل عصر فرض، ١٩٧-١٩٨.

جہاں تک اس رائے کا تعلق ہے کہ آئمہ اربعہ کے بعد کوئی مجتہد مطلق نہیں ہوا درست معلوم نہیں ہوتی کیونکہ طبقات فقہا کی بحث میں یہ بات گزر چکی ہے کہ آئمہ اربعہ کے ہم پلہ مجتہدین مطلق گزر چکے ہیں۔ اور ان کے آئندہ نہ آنے پر کوئی قطعی وظنی دلیل موجود نہیں ہے (34)۔ لیکن ایک ہے کسی چیز کا ممکن ہونا دوسرا کسی چیز کا عملاً موجود ہونا۔ عدم امتناع اور نفسِ امکان سے کسی چیز کا امر واقعہ ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ اس لحاظ سے غور کیا جائے تو آئمہ اربعہ اور ان کے ہم پلہ دوسرے فقہاءِ اسلام کے بعد ایسا مجتہد اب تک پیدا نہیں ہوا جو ان کے وضع کردہ اصول وقواعد سے بے نیاز اور آزاد ہو کر اجتہادی عمل کرتا ہو اور ایسا نیا مسئلہ سرے سے پیدا ہی نہیں ہوا جس کا حکم مذکورہ آئمہ کے وضع کردہ اصول وقواعد اور ان کے بیان کردہ نظائر کی روشنی میں معلوم نہ کیا جا سکے۔ دوسرے اور تیسرے درجے کے مجتہدین نے آئمہ اربعہ سے بعض مسائل میں اختلاف تو کیا ہے اور یہ جائز بھی ہے لیکن یہ اختلاف یا اتفاق بھی دراصل انہی آئمہ کے اصول کی روشنی میں کیا گیا ہے۔ حقیقت پسندانہ بات یہی ہے آئمہ اربعہ کے طبقے کے بعد ایسے مجتہدین تقریباً نایاب ہیں جنہوں نے ان کے وضع کردہ اصول اور ان کی فقہی تحقیقات سے استفادہ نہ کیا ہو اور کتاب و سنت سے احکام مستنبط کرنے میں وہ ان کے علمی کارناموں کے محتاج نہ رہے ہوں۔ مستقبل کو ماضی سے کاٹنا سرے سے ممکن ہی نہیں۔ جن حضرات نے مجتہد مطلق کے ناپید ہونے کا ذکر کیا ہے ان کا مقصد بھی یہی ہے کہ آئمہ اربعہ کے بعد ان جیسے مجتہدین کا پیدا ہونا اگرچہ ناممکن نہیں ہے لیکن عملاً ایسا ہوا نہیں ہے (35)۔

اب پھر اس بحث کی طرف آتے ہیں کہ کیا کوئی زمانہ مجتہد سے خالی ہو سکتا ہے؟ تو اس سلسلہ میں تیسرا اور درمیانی نقطۂ نظر یہ ہے کہ کسی زمانہ کا مجتہد سے خالی ہونا ممکن تو ہے لیکن ایسا ہوا نہیں۔ یہی رائے ابن السبکی کی ہے (36)۔ کیونکہ اجتہاد ہر عہد میں فرض کفایہ ہے۔ اگر کسی زمانہ میں کوئی مجتہد نہ ہو تو فرض کفایہ سے محرومی کی نوبت آئے گی۔

درحقیقت اوپر بیان کی گئی مختلف آراء میں کوئی تضاد نہیں۔ جو لوگ بعض ادوار کے مجتہد سے خالی ہونے کے قائل ہیں، ان کا منشا ''مجتہد مطلق مستقل'' ہے اور جن حضرات نے اس سے انکار کیا ہے، ان کے

---

(34) مسلم الثبوت مع فواتح الرحموت بر حاشیه المستصفیٰ بحث اجتهاد، ۲/۳۹۹.

(35) اجتہاد اور اوصافِ مجتہد، ص ۴۸، ۴۹۔

(36) جمع الجوامع، ۲/۳۹۸.

پیش نظر مجتہد منتسب ہے۔ یہی امام زرکشی کی رائے ہے (37)۔ اور حضرت شاہ ولی اللہ بھی مجتہد مطلق کو دو اقسام مجتہد مطلق مستقل اور مجتہد مطلق منتسب میں تقسیم کرتے ہوئے اس بات کے قائل ہیں۔ پہلی قسم ناپید ہے جبکہ دوسری قسم کے مجتہدین جیسا کہ سابقہ سطور میں بیان ہوا ماضی میں بھی موجود رہے اور آئندہ بھی قیامت تک موجود رہیں گے (38)۔

کیا اجتہادِ مطلق کی ضرورت ہے؟

اس سوال کا جواب دینے سے پہلے ہم دیکھتے ہیں کہ مجتہد کو بنیادی طور پر کرنا کیا ہوتا ہے۔ مجتہد کو بنیادی طور پر چار کام کرنے ہوتے ہیں:

(۱) اگر نص میں ایک سے زیادہ معنوں کا احتمال ہو تو شارع کے مقصد ومنشا کی تعیین۔

(۲) اگر نصوص میں بظاہر تعارض محسوس ہو تو تعارض کو دور کرنا، خواہ دونوں میں تطبیق پیدا کی جائے یا ایک کو ناسخ دوسرے کو منسوخ سمجھا جائے یا ایک کو راجح اور دوسرے کو مرجوح قرار دیا جائے۔

(۳) جو نصوص تعبدی اور نا قابلِ قیاس نہیں ہیں، ان میں حکم کی علّت متعین کرنا۔

(۴) جو واقعات پیش آئیں، ان میں اس علّت کو منطبق کرنا۔

مجتہد مطلق بنیادی طور پر ان میں سے پہلے تین امور کو انجام دیتا ہے اور یہ تین امور وہ ہیں کہ سلف صالحین ان سے فارغ ہو چکے ہیں۔ نصوص کے مفہوم کی تعیین، ان کی تحقیق اور ان سے علّت کے استنباط و استخراج کی خدمات اتنے بڑے پیمانے پر انجام پا چکی ہیں کہ اب ان میں اضافہ کی بہت کم گنجائش رہ گئی ہے۔ البتہ چوتھا کام یعنی ہر عہد میں پائے جانے والے مسائل پر نصوص سے ثابت اور مستنبط علّت کی تطبیق وہ عمل ہے جو قیامت تک جاری رہے گا۔ اس کو فقہا نے ''تحقیق مناط'' سے تعبیر کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا کہ اجتہاد و قیاس کا عمل تین مرحلوں سے گزرتا ہے۔ تخریج مناط، تنقیح مناط اور تحقیق مناط۔ ان میں تخریج و تنقیح کا تعلق علت کے استخراج و استنباط سے ہے اور تحقیق مناط کا تعلق علت کی تطبیق سے اور یہ قسم قیامت تک باقی رہے گی۔ کیونکہ یہ رسول اللہ ﷺ پر ختم نبوت اور شریعت کی ابدیت ودوام کا لازمی تقاضا ہے

---

(37) البحر المحیط، ٦/ ٢٠٩ .

(38) الانصاف فی بیان سبب الاختلاف، ص ٩٤ ومابعد .

اس بحث سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اجتہاد مطلق کی اس دور میں چنداں ضرورت نہیں کیونکہ اس میں فائدہ سے زیادہ نقصان کا اندیشہ اور خدا پرستی کی بجائے نفس پرستی پیدا ہو جانے کا امکان ہے اور غور کیا جائے تو اس کی ضرورت بھی نہیں ہے (39)۔

کیا ہر مجتہد مُصِیب ہے؟

کیا ہر مجتہد جو اپنے اجتہاد سے کسی مسئلہ کا حکم پا لے، مصیب (درست کار) ہوتا ہے یا صرف ایک مجتہد حق پر ہوتا ہے اور باقی سب مجتہدین مخطی (خطا کار) ہوتے ہیں؟ جن مسائل کا تعلق قطعیات سے ہے، ان میں حق اللہ تعالیٰ کے ہاں صرف ایک ہے اور صرف وہی مجتہد مصیب اور درست کار ہے جس کا اجتہاد اس حق کے موافق ہوا۔ ان مسائل میں دونوں متضاد حکموں میں سے ہر ایک کا حق ہونا ممکن نہیں ہے بلکہ ایک حق ہے اور دوسرا باطل۔ جبکہ ظنی مسائل میں اگرچہ علماء کا یہ اختلاف ہے کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے یا صرف ایک، لیکن اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ ظنیات میں مخطی آثم نہیں ہوتا۔ اگر وہ اپنے اجتہاد میں غلطی کرے تو اسے گناہ نہیں ہوگا بلکہ اس پر بھی وہ اللہ تعالیٰ کے ہاں ماجور ہے۔ اسلام میں مصیب مجتہد کو اجر دیا گیا ہے تو مخطی کو بھی اجر سے محروم نہیں کیا گیا۔ غیر منصوص مسائل کے اجتہادات میں اِثم و گناہ نہیں ہے کیونکہ ایسے فقہی اجتہادات میں مقصود گمان اور ظن کا حصول ہوتا ہے۔ ظنیات میں مجتہد مصیب بھی ہوتا ہے اور مخطی بھی۔ اجتہاد کرنے کی بنیاد پر دونوں کو اللہ تعالیٰ کے ہاں اجر ملے گا البتہ اجر ملنے میں مجتہد مصیب کا درجہ غلطی کرنے والے مجتہد سے زیادہ ہے (40)۔ اس کی تفصیل حجیت اجتہاد میں سنتِ رسول ﷺ کے ضمن میں گزر چکی ہے (41)۔

---

(39) رحمانی، خالد سیف اللہ، ص ١٨٤، ١٨٥.

(40) اسلام کا نظریہ اجتہاد، ص ٤٥-٤٧.

(41) صحیح بخاری، حدیث نمبر ٦٨٠٥۔ صحیح مسلم، حدیث نمبر ٣٢٤٠۔ مسند احمد بن حنبلؒ حدیث نمبر ١٧١٥٧

باب سوم

اجتماعی اجتہاد اور اجماع

فصل اول

اجتماعی اجتہاد مفہوم اور حجیت و مشروعیت

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم

اجتماعی اجتہاد کا مفہوم یہ ہے کہ امت مسلمہ کو جو نئے فقہی مسائل پیش آئیں، ان کا حل امت کے مجتہدین باہمی مشاورت سے دریافت کریں تو گویا اجتماعی اجتہاد ایک شورائی اجتہاد ہے۔اس کی تعریف یوں کی گئی ہے

"الاجتهاد الجماعي هو استفراغ أغلب الفقهاء الجهد لتحصيل ظن بحكم شرعي بطريق الاستنباط، واتفاقهم جميعاً أو أغلبهم على الحكم بعد التشاور" (1)

علماء مجتہدین کا باہمی مشاورت کے ذریعہ غیر منصوص مسائل کا شرعی حکم تلاش کرنے کی جدوجہد کرنا اور ان کی غالب اکثریت کا استنباط کردہ حکم پر متفق ہونا اجتماعی اجتہاد ہے۔

اس تعریف سے اجتماعی اجتہاد کا جو امتیازی وصف سامنے آتا ہے، اور جو اسے انفرادی اجتہاد سے ممیز بھی کرتا ہے وہ یہ ہے کہ اس میں حاصل ہونے والا اتفاقِ رائے علماء و مجتہدین کی اجتماعی مشاورت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ مشاورت فقہی مجالس اور فقہا و مجتہدین کے اجتماعات کے ذریعے عمل میں لائی جاتی ہے۔ان مجالس و اجتماعات میں یہ حضرات پیش آمدہ مسائل پر اجتماعی غور و خوض کرتے ہیں اور مسائل کے شرعی حل دریافت کرتے ہیں۔اس غور و خوض کے نتیجے میں وہ تمام افراد یا ان کی غالب اکثریت استنباط کردہ حکم پر اتفاق کا اظہار کرتی ہے۔

اجتماعی اجتہاد گوکہ شرعی حکم اور حجیت کے اعتبار سے انفرادی اجتہاد ہی کی مانند ہے جس کی پابندی شرعاً امت پر لازم نہیں۔تاہم اس کی اہمیت و افادیت انفرادی اجتہاد کے مقابلے میں ان

(1) السوسوه اشرفی، عبد الحمید، الاجتهاد الجماعی فی التشریح الاسلامی، وزارت اوقاف و دینی امور، قطر، طبع اول ١٤١٨ھ / ١٩٩٨ء، ص ٤٦۔ یوسف القرضاوی، الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیة، دار القلم، بیروت، طبع اول ١٤٠٦ھ ص ١٨٤۔

معنوں میں زیادہ ہے کہ اس کے نتیجے میں اختیار کی جانے والی رائے میں انفرادی رائے کے مقابلے میں غلطی کا امکان واحتمال کم ہوتا ہے۔ چونکہ اجتماعی اجتہاد عموماً امت مسلمہ کے اجتماعی مسائل سے متعلق ہوتا ہے۔ یہ اجتماعی اجتہاد ان مسائل میں مسلمانوں کا ایک اجتماعی طرزِ عمل متعین کرتا ہے۔ اس کی بنا پر بعض اوقات حکومتیں اپنے عوام کے لیے قانون سازی کرتی ہیں۔ ان آراء کو عدالتیں اپنے فیصلوں میں مدِنظر رکھتی ہیں اور ان سے رہنمائی لیتی ہیں چنانچہ مسلمانوں کی اجتماعی زندگی میں اجتماعی اجتہاد کی اہمیت انفرادی اجتہاد سے کہیں بڑھ کر ہے۔

اجتماعی اجتہاد کی حجیت ومشروعیت

(ا) قرآن حکیم سے استدلال

قرآن حکیم میں اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو زندگی کے مختلف شعبوں میں اجتماعی طرزِ عمل اختیار کرنے کا حکم دیا ہے اور افترق وانتشار سے منع فرمایا ہے۔ چنانچہ درج ذیل آیاتِ قرآنی اسی پر دلالت کرتی ہیں؛

(۱) ﴿وَاعۡتَصِمُوا بِحَبۡلِ اللّٰهِ جَمِيۡعًا وَّلَا تَفَرَّقُوا﴾ (ال عمران:۱۰۳)

''اور سب مل کر اللہ کی رسی کو مضبوط پکڑلو اور تفرقہ میں نہ پڑو''۔

(۲) ﴿اَنۡ اَقِيۡمُوۡا الدِّيۡنَ وَلَا تَفَرَّقُوۡا فِيۡهِ﴾۔ (الشوریٰ:۱۳)

''کہ دین کو قائم کرو اور اس میں متفرق نہ ہو جاؤ''۔

(۳) ﴿اِنَّ الَّذِيۡنَ فَرَّقُوۡا دِيۡنَهُمۡ وَكَانُوا شِيَعًا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِيۡ شَيۡءٍ﴾ (الانعام:۱۵۹)

''جن لوگوں نے دین کو ٹکڑے ٹکڑے کر دیا اور گروہ گروہ بن گئے یقیناً تمہارا ان سے کچھ واسطہ نہیں''۔

مندرجہ بالا آیات میں جو اہل ایمان کو زندگی کے مختلف شعبوں میں اجتماعی طرزِ عمل اختیار کرنے کا حکم دیا گیا ہے یہی نصوص نئے پیش آمدہ مسائل میں اجتماعی وشورائی اجتہاد کے طریقۂ کار کی بنیاد بھی فراہم کرتی ہیں (2)۔

(4) قرآن حکیم میں مسلمانوں کو اپنے معاملات باہمی مشاورت سے طے کرنے کا حکم ہے اور

(2) موسوعه الفقه الاسلامی، ۶۸/۳ .

اس کو اہل ایمان کی صفات میں شمار کیا گیا ہے۔ارشادِ ربانی ہے

﴿وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْ﴾ ۔ (الشوریٰ:۳۸)

''اور وہ اپنے معاملات آپس کے مشورے سے چلاتے ہیں''۔

اس آیت میں جس شوریٰ پر زور دیا گیا ہے اس کا تعلق امت مسلمہ کے تمام اجتماعی مسائل سے ہے۔ وہ دینی مسائل کے ساتھ مخصوص نہیں تاہم آیت کے عموم میں یہ بات شامل ہے کہ مسلمانوں کی شوریٰ جہاں سیاسی و انتظامی امور کے لیے ہو وہاں اہل اجتہاد پر مشتمل ایک شوریٰ دینی و فقہی مسائل کے لیے بھی ہو۔ گویا اسلام کی شورائی تنظیم اجتماعی اجتہاد کے جواز کا ثبوت فراہم کرتی ہے۔

(۵) خود نبی اکرم ﷺ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے صحابہؓ سے مشورہ کرنے کا حکم دیا ہے۔ارشاد ہے

﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِ﴾ ۔ (آل عمران:۱۵۹)

''اور دین کے کام میں ان کو شریک مشورہ رکھو''۔

یہاں بھی مشاورت کا یہ حکم صرف دینوی اور سیاسی و انتظامی نوعیت کے امور کے ساتھ متعلق نہیں ہے بلکہ اس کا تعلق غیر قطعی شرعی احکام کے ساتھ بھی ہے چنانچہ ابن جریر طبری نے اس آیت کے تحت مختلف اقوال نقل کرتے ہوئے ترجیح اس قول کو دی ہے کہ آنحضرت ﷺ کو مشورے کا حکم اس لیے دیا گیا ہے کہ آپ ﷺ کی امت کیلئے ایک نمونہ قائم ہو، اس کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

"لان المومنين اذا تشاوروا فى امور دينهم متبعين الحق فى ذالك لم يخلهم الله من لطفه وتوفيقه للصواب فى الرأى" (3)

(ب) سنت نبوی ﷺ سے استدلال

اجتماعی اجتہاد کے حوالے سے سنت نبوی ﷺ سے بھی ہمیں رہنمائی ملتی ہے۔ اگرچہ رسول اللہ ﷺ کو براہِ راست وحی الٰہی کی رہنمائی حاصل تھی تاہم بسا اوقات آپ ﷺ کو بھی اجتہاد کی ضرورت پیش آتی تھی۔ اجتہادات نبوی ﷺ میں ایسی مثالیں ملتی ہیں جن میں آپ ﷺ نے قرآن حکیم کے شورائی حکم پر عمل کرتے ہوئے شورائی و اجتماعی اجتہاد کی طرف رہنمائی فرمائی

(3) طبری، ابن جریر، جامع البيان فى تفسير القرآن، ٤/١٥٢، دار الفكر، بيروت ١٢٠٥ .

ہے۔ کتب سیرت کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ ﷺ نے سیاسی وملکی و انتظامی و جنگی معاملات میں متعدد مرتبہ صحابہ کرامؓ سے مشاورت فرمائی۔ چنانچہ غزوۂ بدر میں جنگی نقطۂ نگاہ سے مناسب جگہ کا تعین اور بدر کے قیدیوں کی قسمت کا فیصلہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ کیا گیا(4)۔ نیز غزوۂ اُحد وخندق کے حوالے سے مشاورت (5) بھی اسی ضمن میں آتی ہے۔ صلح حدیبیہ کے اہم معاملہ میں آپ ﷺ کی مشاورت سیاسی معاملات میں اجتماعی اجتہاد کی بہترین مثال ہے(6)۔ خالصتاً دینی اور عبادت کے معاملات میں آپ ﷺ کی صحابہ کرامؓ سے مشاورت کے حوالے سے نماز کیلئے لوگوں کو بلانے کی غرض سے اذان کے طریقے کی ابتداء کی مثال پیش کی جاسکتی ہے (7)۔ آپ ﷺ کا ارشاد گرامی ہے:

''جو شخص استخارہ کرتا ہے وہ ناکام نہیں ہوتا اور جو مشورہ کرتا ہے اسے کبھی پشیمانی کا سامنا نہیں کرنا پڑتا'' (8)

حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ جب آیت ''**وشاورھم فی الامر**'' نازل ہوئی تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ اللہ ورسول تو مشورے کے محتاج نہیں ہیں البتہ اللہ تعالیٰ نے اسے میری امت کیلئے باعثِ رحمت بنا دیا ہے لہذا جو شخص مشورہ کرے گا وہ درستگی سے محروم نہیں رہے گا اور جو مشورہ نہیں کرے گا وہ غلطی سے محفوظ نہیں ہوگا(9)۔

حضرت ابوھریرہؓ فرماتے ہیں کہ میری نظر میں کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو حضور ﷺ سے زیادہ اپنے ساتھیوں سے مشورہ کرنے والا ہو(10)۔

---

(4) مسلم بن حجاج القشیری، الصحیح المسلم، حدیث نمبر ٤٥٨٨ ۔ احمد بن حنبل، مسند، ٣/٢٤٣ ۔ ابن کثیر، البدایة والنهایة ٣/٣٦٢، ٤/١٣ ۔ ابن اثیر، تاریخ الکامل، ٢/٧١ .

(5) البدایة والنهایة ٤/١٣ ۔ تاریخ الکامل ٢/٧١ .

(6) البدایة والنهایة ٤/٣٥٤ ۔ ابو عبید، کتاب الاموال، ص ١١٧، ١١٨، قاهره ١٣٥٣ھ .

(7) البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، الاذان، حدیث نمبر ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٧ .

(8) سیوطی، الدر المنثور فی تفسیر بالماثور ٢/٢٥٩، دار الفکر بیروت ١٤٠٥ھ/١٩٩٣ء .

(9) ایضاً .

(10) بیهقی، السنن الکبری، ٧/٤٥ اداره تالیفات اشرفیه ملتان .

حضرت علیؓ فرماتے ہیں کہ میں نے نبی کریم ﷺ سے دریافت کیا کہ اگر ہمیں کسی ایسے مسئلے سے سابقہ پڑ جائے جس کے بارے میں قرآن وسنت میں کوئی واضح حکم امر ونہی کی شکل میں نہ ہو تو ہم کیا کریں۔ حضرت علیؓ کے الفاظ ہیں؛

''قلت یا رسول الله ان نزل بنا أمر لیس فیه بیان أمر ولانهی فما تامرنا؟ قال: تشاورو فیه الفقهاء والعابدین ولا تمضوا فیه رای خاصة''(11)

اس روایت کو طبرانی نے معجم الاوسط میں نقل کیا ہے اور علامہ ہشمی نے اس کے روات کو ثقہ قرار دیا ہے؛

''ورجاله موثقون من اهل الصحیح''(12)

اس حدیث میں اجتہاد کیلئے تین شرائط بیان کی گئی ہیں:

۱۔ اجتہاد کے اہل صرف فقہا ہیں عام افراد نہیں۔

۲۔ فقہاء متقی اور پرہیزگار ہوں تاکہ دینی امور میں لوگ ان پر اعتماد کر سکیں۔

۳۔ دینی امور میں اجتہاد اجتماعی وشورائی نوعیت کا ہو یعنی زیرِ بحث مسئلے کے شرعی حکم کا تعین اجتماعی مشاورت سے ہو(13)۔

مندرجہ بالا احادیث اور اسوۂ رسول ﷺ سے اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت اور اہمیت خوب واضح ہوتی ہے۔

---

(11) المعجم الاوسط، تحقیق طارق بن عوض الله، قاهره، دار الحرمین ۱٤۱٥ه، ۲/۱۷۲ حدیث نمبر ۱٦۱۸۔ مجمع البحرین ۱/۲۲٥، حدیث نمبر ۲٤۱ .

(12) الهیثمی، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ۱/۱۷۸، بیروت ۱۹۸۲ء دار الفکر، بیروت ۱٤۱۲ه، طبرانی، المعجم الاوسط، حدیث ۱٦۱۸ .

(13) تقی عثمانی، "منهجیة الاجتهاد فی العصر الحاضر"، ص ٥٠، الدراسات الاسلامیة، ج ۱۹ عدد ٥، اکتوبر دسمبر ۱۹۸٤ . الزرقا، مصطفیٰ احمد، الاجتهاد و دور الفقه فی حل المشکلات، ص ٤۸، الدراسات الاسلامیه، ج ۲۰، عدد٤ اکتوبر دسمبر ۱۹۸٥ .

(ج) خلفائے راشدین اور صحابہؓ کے طرزِ عمل سے استدلال

مندرجہ بالا حدیث مبارکہ کی پیروی میں کبار صحابہؓ اور خلفائے راشدین کا طرزِ عمل اور طریقہ رہا کہ نئے پیش آنے والے ایسے مسائل جن میں کوئی واضح نص نہ ملے اہل علم سے مشاورت کے بعد کوئی فیصلہ کرتے۔ مسیّب بن رافع، صحابہ کا طریقہ کار بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ جب ان کے سامنے کوئی نیا معاملہ پیش آتا تو وہ مجتمع ہوتے اور کسی رائے پر جمع ہو جاتے، اس کے بعد مسیّب کہتے ہیں ''حق وہی رائے ہے جسے انہوں نے اختیار کیا'' (14)۔ اسی طرح امام محمد کی کتاب الآثار میں ہے ''**کان ستّة من اصحاب النبی ﷺ یتذاکرون الفقه منهم علی ابن طالب وأبی وابو موسیٰ علیٰ حدةٍ وعمر وزید وابن مسعودؓ**'' (15) اس سلسلہ میں سب سے اہم اور مشکل مسئلہ جس کو مشاورتی اجتہاد کے ذریعہ حل کیا گیا وہ خلیفہ کا انتخاب تھا۔ رسول اللہ ﷺ کی رحلت کے بعد خلیفہ کا انتخاب محض ایک سیاسی یا انتظامی معاملہ نہ تھا بلکہ ایک بنیادی فقہی مسئلہ بھی تھا۔ آپ ﷺ کی رحلت کے بعد صحابہ کرامؓ کے اس موضوع پر انفرادی طور پر بھی غور و فکر کیا اور اجتماعی طور پر بھی۔ سقیفہ بنو ساعدہ میں اس موضوع پر گفتگو ہوئی، مختلف زاویوں سے متعدد پہلوؤں پر غور و فکر کیا گیا اور بالآخر قرآن وسنت کے دلائل کی روشنی میں حضرت ابوبکر صدیقؓ کا بطور خلیفہ تعین کیا گیا (16)۔ اس مجلس سے مشاورتی و اجتماعی اجتہاد کی ایک دستوری حیثیت قائم ہوئی۔

اس کے بعد ہم جائزہ لیتے ہیں کہ اجتماعی و مشاورتی اجتہاد کے بارے میں خلفائے راشدین اور صحابہ کا کیا طرزِ عمل رہا۔

۱۔ حضرت ابوبکر صدیقؓ کا طرزِ عمل

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے طرز عمل کے بارے میں منقول ہے کہ ان کے سامنے

---

(14) دارمی: السنن، نشر السنة، ملتان، ۱/۶۶.

(15) محمد بن حسن الشیبانی، کتاب الآثار، باب فضائل الصحابه و من اصحاب النبی ﷺ من کان یتذاکر الفقه، کراچی، ادارة القرآن والعلوم الاسلامیة، ۱۴۰۷ھ، ص ۱۹۰.

(16) سیرت ابن هشام، بحث مذکوره

جب کوئی مسئلہ پیش کیا جاتا تو سب سے پہلے وہ اسے کتاب اللہ میں دیکھتے، کتاب اللہ میں کوئی اس کا حل مل جاتا تو اس حکم کو نافذ کر دیتے۔ پھر اگر قرآن میں حکم نہ ملتا تو سنت کی طرف رجوع فرماتے۔ خود سنت معلوم نہ ہوتی تو لوگوں سے پوچھتے کہ کسی کو اس مسئلے کے بارے میں کوئی سنت یاد ہو۔ اگر اس مسئلے کا حل سنت میں مل جاتا تو اس پر عمل درآمد کرتے اور اگر سنت میں انہیں مسئلے کا حل نہ ملتا تو سرکردہ مسلمانوں اور علماء کو بلاتے اور اُن سے مشورہ کرتے۔ پھر اگر کسی رائے پر اتفاق ہو جاتا تو اسے نافذ کر دیتے(17)۔

اعلام الموقعین میں ہے کہ ایسی صورت میں آپؓ کا طرزِ عمل یوں ہوتا'

جمع رؤساء الناس وخيارهم فاستشارهم، فان اجمع رأى على شيئ قضىٰ بهم ۔ (18)

آپؓ نے اس حوالے سے ماہرین قانون کی جو مجلس قائم کی تھی اس کے ارکان میں سے حضرات عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمٰن بن عوف، معاذ بن جبل، ابی بن کعب، زید بن ثابت وغیرہ اکابر صحابہؓ شامل تھے۔

ان ابا بكر الصديق كان اذا نزل به أمر يريد فيه مشاورة اهل الرأي واهل الفقه دعا رجالا من المهاجرين والأنصار، دعا عمر و عثمان وعليها وعبد الرحمن بن عوف و معاذ بن جبل و أبى بن كعب وزيد بن ثابت ۔(19)

اسی طرح لشکرِ اسامہؓ کے بارے میں آپؓ نے اجتماعی اجتہاد منعقد فرمایا(20) اور ۱۱ ہجری میں آپؓ نے منکرینِ زکوٰۃ سے جنگ کے بارے میں بھی اجتماعی اجتہاد کا انعقاد کیا(21)۔ اور پھر جمع

---

(17) البيهقي، السنن الكبرىٰ، ١٠/١١٤–١١٥ طبع حيدرآباد .

(18) ابن قيم، اعلام الموقعين ١/٦٢ .

(19) اعلام الموقعين ١/١٧، النوع الثالث من الراى المحمود

(20) طبرى، محمد بن جرير، تاريخ الامم والملوك، ٣/٢٠٦ .

(21) ايضاً .

قرآن کے مسئلہ پر کبار صحابہؓ سے مل کر اس مسئلہ کا حل نکالنا بھی آپؓ کے دور میں اجتماعی اجتہاد کی بہترین مثالیں ہیں (22)۔

۲- حضرت عمرؓ کا طرزِ عمل

میمون بن مہران سے حضرت عمرؓ کا طرزِ عمل اور طریقہ بھی حضرت صدیق اکبرؓ کے جیسا نقل کیا گیا ہے (23) اور ایسی ہی روایت ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری میں نقل کی ہے اور اس کی سند کو صحیح قرار دیا ہے (24)۔

جن مسائل میں حضرت عمرؓ کو کتاب وسنت کی کوئی ہدایت اور حضرت ابوبکر صدیقؓ کا فیصلہ نہیں ملتا تھا، اس کیلئے اہم شخصیتوں کو بلا کر فیصلہ کرتے تھے۔

''وإلا دعا رؤس الناس، فاذا اجتمعوا على الأمرقضىٰ به ''(25)

اور آپؓ کے بارے میں یوں بھی منقول ہے

''فكان اذا رفعت اليه قضية، قال ادعو الى علياً، وادعوا لى زيداً، وكان ليستشيرهم، ثم يفصل بما اتفقوا عليه ''(26)

حضرت عمرؓ نے قاضی شریح کو عہدۂ قضا پر جب مقرر فرمایا تو اس کو یوں ہدایت فرمائی

''اقض بما استبان لك من قضا رسول الله ﷺ فان لم تعلم كل اقضية رسول الله، فاقض بما استبان لك من ائمة المجتهدين فان لم تعلم فاجتهد رأيك واستشر أهل العلم والصلاح ''(27)

آپؓ کے زمانے میں جب اسلامی حکومت کا دائرہ جزیرۃ العرب سے باہر نکل کر ایران،

---

(22) البداية والنهاية ٦/٣١٢۔ موسوعة خلفاء المسلمين لزهيربكى، ص ٤٠ دار الفكر بيروت ١٩٩٤ .

(23) البيهقى، السنن الكبرىٰ ١٠/١١٤-١١٥۔

(24) ايضاً

(25) اعلام الموقعين ١/٦٢۔

(26) ايضاً۔

(27) ابن تيميه، الفتاوىٰ الكبرىٰ ١٩/٢٠٠-٢٠١ .

عراق، شام اور مصر تک پھیل گیا تو اس کے نتیجے میں ایسے مسائل وامور اکثر و بیشتر سامنے آئے جن کا شرعی نقطہ نظر سے حل مطلوب تھا چنانچہ ملکی، سیاسی، عمرانی، معاشرتی، معاشی اور فقہی وقانونی مسائل میں آپؓ بکثرت مشاورت کرتے تھے۔ علامہ شبلی نعمانی نے آپ کی تین الگ الگ مجالس مشاورت کا ذکر کیا ہے(28)۔ تاہم مشاورت کا انحصار صرف انہیں مجالس پر نہیں تھا، آپ نمازوں کے بعد عام مشاورت بھی کرتے۔ خطبۂ جمعہ کے موقع پر کسی اہم مسئلہ کے حل کیلئے لوگوں سے رائے طلب کرتے، یہ مشاورت کوئی رسمی چیز نہیں تھی کہ لوگوں کو اپنا ہم خیال بنانے یا رسمی منظوری لینے کیلئے مشورے کرتے ہوں بلکہ آپ کے طرزِ عمل اور آپ کے مقصد مشاورت کا اظہار آپ کی اس تقریر سے ہوتا ہے جو آپ نے ایک بار اہل شوریٰ کے اجتماع میں کی۔ آپ نے فرمایا:

> ''میں نے آپ لوگوں کو جس غرض کے لیے تکلیف دی وہ اس کے سوا کچھ نہیں کہ مجھ پر آپ کے معاملات کی امانت کا جو بار ڈالا گیا ہے، اسے اٹھانے میں آپ میرے ساتھ شریک ہوں، میں آپ ہی میں سے ایک فرد ہوں۔ آج آپ ہی وہ لوگ ہیں جو حق کا اقرار کرنے والے ہیں۔ آپ میں سے جس کا جی چاہے مجھ سے اختلاف کرے اور جس کا جی چاہے میرے ساتھ اتفاق کرے۔ میں یہ نہیں چاہتا کہ آپ میری خواہش کی پیروی کریں''(29)۔

عراق میں دجلہ اور فرات کے درمیان کی زرخیز زمین جب فتح ہوئی تو اس کے انتظام کے بارے میں آپ نے اہل الرائے سے مشورہ کیا، بعض سپہ سالاروں کی رائے یہ تھی کہ اسے مجاہدین میں تقسیم کر دیا جائے لیکن آپ اسے مصلحت کے خلاف سمجھتے تھے، آپ کا خیال تھا کہ اگر یہ زمینیں مجاہدین میں تقسیم ہو کر ان کے خاندانوں کی جاگیریں بن گئیں تو اسلامی ریاست کے دفاع کے لیے فوج کہاں سے آئے گی اور دفاعی اخراجات کیسے پورے کیے جائیں گے۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سمیت بعض اہل علم کا خیال تھا کہ زمینیں مفتوحہ قوم کے کاشتکاروں کے پاس رہنے دی جائیں اور ان سے سرکاری محصول وصول کیا جائے۔ حضرت عمرؓ نے اس مسئلہ کا حل کرنے کے لیے شوریٰ کا عام

(28) شبلی نعمانی، الفاروق، تاجران قرآن، لاھور ۱۹۸۸، ص ۲۸۳—۲۸۵۔

(29) امام ابو یوسف، کتاب الخراج، المطبعة السلفية، ص ۱٤، ۱٥۔

اجلاس منعقد کیا، تین دن تک بحث ہوتی رہی، آخر مؤخر الذکر نقطہ نظر کے حامل افراد کے حق میں فیصلہ ہو گیا(30)۔

شوریٰ کے ان اجلاسوں کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں کہ ان کے لیے تمام اہل الرائے یا اجتہادی صلاحیتوں کے حامل صحابہ کرامؓ کو اکٹھا کر کے اجماع کی صورت پیدا کی جاتی تھی۔ بلکہ ڈاکٹر مصطفیٰ زرقاء کے مطابق:

''حضرت عمرؓ نے الگ الگ شورائیں قائم کی ہوئی تھیں، جن میں ایک محدود شوریٰ تھی جو کبارِ صحابہ مہاجرین و انصار پر مشتمل تھی اور روزمرہ کے امور و معاملات میں خلیفہ کو مشورے دیتی تھی دوسری بڑی اور عمومی شوریٰ تھی، جس میں مدینہ منورہ میں موجود اہل الرائے شریک ہوتے اور اس کے لیے کبھی جمعہ کے اجتماع سے استفادہ کیا جاتا اور کبھی مستقل اجلاس کیا جاتا(31)۔

علاوہ ازیں حضرت عمرؓ کے دور میں سن ۱۴ ہجری میں عراق کے محاذ پر فوجی بھیجنے کا معاملہ (32)، سن ۱۵ ہجری میں میثاق بیت المقدس(33) اور اسی طرح جنگ نہاوند کے مسئلہ پر اجتماعی اجتہاد (34) کی مثالیں بھی ملتی ہیں۔

۳۔ حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کا طرزِ عمل

ذالنورین حضرت عثمانؓ جامع القرآن ہیں۔ آپؓ کے دورِ مسعود میں بھی تمام اہم فیصلے مشاورت سے ہوتے تھے۔ امتِ مسلمہ کو قرآن حکیم کی ایک قرأت اور رسم الخط پر جمع کرنے کا فیصلہ دورِ عثمانی میں بذریعہ اجتماعی اجتہاد ہی کیا گیا(35)۔

حضرت علیؓ بھی اجتماعی مشاورت سے ہی فیصلے فرماتے تھے اور انفرادی آراء پر اجتماعی

(30) شاہ ولی اللہ، فقہ عمر، (ترجمہ وتحشیہ ابو یحیی امام خان) ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور، ۱۹۸۷، ص ۲۸۸—۲۹۰.

(31) زرقاء، مصطفیٰ، المدخل الی الفقہ الاسلامی، دار الفکر، دمشق، ۱۹۶۸، ص ۱۸۰، ۱۸۲.

(32) اسد الغابة ٤/٦٧ تا ٧٠.

(33) ابن کثیر، البداية والنهاية، ٧/٣٥.

(34) ایضاً، ٧/١٠٧.

(35)

فیصلوں کو ترجیح دیتے چنانچہ حضرت عمرؓ کے دور میں صحابہؓ کی باہمی مشاورت سے طے ہوا تھا کہ ام ولد کی بیع ممنوع قرار دی جائے۔ یہ طے کرنے والوں میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ بھی شامل تھے لیکن بعد میں حضرت علیؓ کی رائے تبدیل ہوگئی تھی، اس لیے انہوں نے اپنے دورِ خلافت میں یہ ارادہ کیا کہ اس بیع کی اجازت دے دی جائے، اس پر عبیدہ سلمانی نے کہا:

''آپ کی وہ رائے جو اجتماعی فیصلے کی صورت میں تھی، آپ کی انفرادی رائے سے بہتر ہے''(36)۔

چنانچہ حضرت علیؓ نے اپنا یہ فیصلہ ترک کر دیا اور یہ فرمایا:

''جو پہلے فیصلہ کرتے چلے آئے ہو وہی کرتے رہو''(37)۔

(د) اسوۂ تابعین و تبع تابعین وفقہا

خلفائے راشدین کے بعد تابعین نے اجتماعی اور شورائی اجتہاد کے کام کو آگے بڑھایا۔ شعبی جو فقہا تابعین میں سے ہیں کہا کرتے تھے کہ جب کسی مسئلے میں اختلاف ہو تو یہ دیکھا کرو کہ اس میں حضرت عمرؓ کا طریقہ کیا ہے؟ حضرت عمرؓ کے فیصلے کی وجہ ترجیح یہ بیان کی کہ ان کا فیصلہ ذاتی اجتہاد نہیں ہوتا تھا بلکہ عموماً وہ مشاورت کے بعد ہی کچھ طے کیا کرتے تھے(38)۔ چنانچہ خلفائے راشدین کے بعد مدینہ منورہ میں تابعین نے بھی اس شورائی اجتہاد کو آگے بڑھایا۔ مدینہ کے فقہائے سبعہ کی مجلس اجتماعی طور پر نئے مسائل میں بحث و تحقیق کرتی اور ان مسائل کا شرعی حکم بیان کرتی۔ خود قاضی بھی مدینہ منورہ میں اس مجلس سے مشورہ کرتے اور اس کے فتوؤں کی پابندی کرتے(39)۔

کان فقهاء اهل المدينه سبعة وكانوا اذا جاء تهم المسئلة دخلوا فيها جميعاً فنظروا فيها ولا يقضى القاضى حتى يرفع اليهم ۔ فينظرون فيها فيصدرون۔

فقہائے سبعہ میں خارجہ بن زید بن ثابت، قاسم بن محمد بن ابی بکر، عروہ بن زبیر، سلیمان بن

---

(36) فتح البارى ۷/۹۲ .

(37) صحيح بخارى، حديث نمبر ۳۷۰۷ باب مناقب على بن ابى طالب .

(38) ابن ابى شيبه، المصنف، مكتبه الرشد، رياض ۱٤۰۹ھ، ۵/۲۹۸ .

(39) ابن حجر عسقلانى، تهذيب التهذيب، ۳/٤۳۷ فى ترجمه سالم بن عبد الله م ۱۰٦ھ .
محمد حمید اللہ، امام ابوحنیفہؒ کی تدوین قانونِ اسلامی، کراچی، ۱۹٦۵، ص ۳۵، ۳٦ .

یسار، عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ مسعود، سعید بن المسیّب اور سالم بن عبد اللہ بن عمر شامل تھے (40)۔ اس کمیٹی نے جلد ہی بڑا امتیاز حاصل کر لیا اور ایک طرح سے قانون سازی اپنے ہاتھ میں لے لی تھی (41)۔

حضرت عمر بن عبد العزیزؒ جب مدینہ کے والی مقرر ہوئے تو انہوں نے مدینہ کے دس ممتاز فقہا کو جمع کیا اور ان سے فرمایا:

انما دعوتكم لأمر تؤجرون عليه، وتكونون فيه أعوانا على الحق، ما أريد أن اقطع أمراً الا برأيكم أو براى من حضر منكم (42)

چنانچہ آپؒ نے دس ممتاز فقہا پر مشتمل ایک مجلس تشکیل دی تھی جس سے آپؒ ہر شرعی مسئلہ پر مشورہ کرتے تھے۔ اس مجلس میں عروہ بن زبیر، عبد اللہ بن عبد اللہ، ابوبکر بن عبد الرحمٰن، ابوبکر بن سلیمان، سلیمان بن یسار، قاسم بن محمد، سالم بن عبد اللہ، عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر، عبد اللہ بن عامر اور خارجہ بن زید شامل تھے (43)۔

اسی طرح امام ابوحنیفہؒ کے تمام سوانح نگار لکھتے ہیں کہ آپؒ نے اپنے مذہب کی بنیاد شوریٰ پر رکھی اور مجلس شوریٰ کے اراکین پر اپنی رائے کبھی نہیں کی (44)۔ ڈاکٹر حمید اللہ کے بقول:

''امام ابوحنیفہؒ نے حرمین کے تعلیمی اسفار کے دوران اس مجلس سبعہ کے ارکان سے خوب فیض حاصل کیا اور غالباً اس مجلس کی کارکردگی اور طریقِ کار سے متاثر ہو کر آپ نے کوفہ میں مجلس تدوین فقہ کی بنیاد رکھی۔ امام ابوحنیفہؒ نے اپنے فقہی مذہب کے مآخذ میں فقہ عمرؓ کا بطور خاص ذکر کیا۔ ممکن ہے یہ بات کہ فقہ کی بنیاد و شوریٰ پر رکھی جائے، امام ابوحنیفہؒ نے حضرت عمرؓ سے اخذ کی ہوتا ہم فقہ حنفی کی سب سے اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ فرد واحد کا نتیجۂ فکر نہیں بلکہ شورائی ہے (45)۔

(40) ایضاً. ہاشمی، محمد طفیل، امام ابوحنیفہ کی مجلس تدوین فقہ، علمی مرکز راولپنڈی، ۱۹۹۸، ص۱۲۹ — ۱۹۹ .

(41) ایضاً

(42) تاریخ طبری، ٦/ ٤٢٧— ٤٢٨ .

(43) زکریا بابری، الاجتهاد فی الشریعة الاسلامیة جامه امام محمد بن مسعود، ریاض، ص ١٤٨

(44) ابـن حـجـر، احـمـد، الـخيرات الحسان فی مناقب الامام الاعظم ابی حنیفه النعمان ایچ ایم سعید، کراچی، ١٤١٤، ص ٢١٣ .

(45) ہاشمی، محمد طفیل، امام ابوحنیفہ کی مجلس تدوین فقہ، علمی مرکز راولپنڈی، ۱۹۹۸، ص۱۲۹ — ۱۹۹ .

فصل دوم

اصول تجزی اجتہاد اور اجتماعی اجتہاد کی ضرورت واہمیت

اس سے قبل کہ اجتماعی اجتہاد کی ضرورت واہمیت کا جائزہ لیا جائے تجزی الاجتہاد کے اصول کا جائزہ لیا جاتا ہے۔

تجزیٔ اجتہاد کا اصول

جیسا کہ گزشتہ سطور میں اجتماعی اجتہاد کی مشروعیت اور حجیت کا قرآن وسنت اور صحابہ وتابعین کے اسوہ کی روشنی میں جائزہ پیش کیا گیا جو کہ دورِ حاضر میں بہت مقبول ہوتے ہوئے اجتماعی اجتہاد کے طریق کی شرعی بنیادوں کی حیثیت رکھتا ہے۔اسی طرح تجزیٔ الاجتہاد کا اصول بھی اجتماعی اجتہاد کیلئے ایک بنیاد فراہم کرتا ہے۔پچھلے باب میں مجتہدین کی درجہ بندی میں اس اصول کا ذکر گزر چکا ہے۔تاہم اجتماعی اجتہاد کیلئے بنیاد بننے کے حوالے سے اس کی قدرے تفصیل درجِ ذیل ہے۔

تجزی الاجتہاد کو اختصاصی اجتہاد،نوعی یا جزئ اجتہاد بھی کہہ سکتے ہیں ۔ یہ تصورِ اجتہاد یعنی تجزی الاجتہاد، اجتماعی اجتہاد کے تصور کو موجودہ دور میں فروغ دینے کا ایک سبب ہے۔سوال یہ ہے کہ کیا اجتہادی اہلیت ایک ناقابلِ تقسیم وحدت ہے یا یہ مختلف تخصیصات اور موضوعات کے اعتبار سے تقسیم ہوسکتی ہے۔کیا یہ ضروری ہے کہ مجتہد ہر قسم کے مسائل وموضوعات کی واقفیت رکھے اور ان کا شرعی حکم بیان کرے یا یہ کافی ہے کہ وہ کسی خاص شعبے میں مہارت رکھتا ہو اور اسی میں اجتہاد کرے۔ اسی دوسری صورت کو تجزیٔ اجتہاد کا نام دیا جاتا ہے۔آدمی کسی ایک فن یا علم کے کسی ایک شعبہ میں درجۂ اجتہاد کو پہنچ سکتا ہے (1)۔

مثلاً ایک فرد نکاح وطلاق کے مسائل میں تو مہارت رکھتا ہو مگر خرید وفروخت، اجارہ اور دیگر مالی معاملات میں اسے دسترس نہ ہو چنانچہ وہ صرف نکاح وطلاق سے متعلق امور میں اجتہاد کرے۔ چنانچہ امام فخر الدین رازی اپنی کتاب المحصول میں تحریر کرتے ہیں؛

(1) اعلام الموقعین ٤/١٨٨ ـ المستصفیٰ ٢/٣٥٣ ـ الانصاری، عبد العلی محمد بن نظام الدین، فواتح الرحموت علی هامش المستصفیٰ٢، مطبع الامیریه قاهره ٢/٣٦٤ .

”اگر کوئی شخص اجتہاد کے لیے مشروط علوم میں کمال حاصل کر لے تو یہ اس کی اعلیٰ صورت ہے۔لیکن اگر وہ کسی ایک فن یا مسئلہ میں اجتہاد کی شرائط پوری کر دے تو اس کے لیے اجتہاد جائز ہوگا۔اگر چہ اس بات پر بعض علماء کا اختلاف ہے لیکن زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ فرائض کا باب مناسک اور اجارات کے ابواب سے مختلف ہے۔ جو شخص فرائض سے متعلق آیات، احادیث اور اجماع و قیاس کی معلومات حاصل کر لے اس کے لیے اس خاص حصہ میں اجتہاد کرنا درست ہوگا۔اس پر یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ ضروری نہیں ہے کہ مجتہد نے زیر بحث مسئلہ کے سارے پہلوؤں کی معرفت حاصل کر لی ہو تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہی سوال مطلق مجتہد کے بارے میں بھی ہوسکتا ہے۔ لہذا اس قسم کی بے حقیقت باتوں کا کوئی اعتبار نہیں ہے“ (2)۔

علماء کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ جزئی اجتہاد کی شرائط سہل اور آسان ہیں۔علامہ الآمدی اپنی کتاب الاحکام میں فرماتے ہیں کہ جزئی اجتہاد کے لیے یہ بات کافی ہے کہ اجتہاد کرنے والا متعلقہ مسئلہ سے واقف ہو غیر متعلق مسائل سے اس کی ناواقفیت اس کی اس اہلیت پر اثر انداز نہیں ہوگی (3)۔

بارہویں صدی کے عالم امام صنعانی نے امام محمد ابراہیم الوزیر کا یہ قول نقل کیا ہے ”لوگوں نے اجتہاد کے معاملہ کو خوب بڑھا چڑھا کر بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ فی زمانہ اجتہاد ایک امر محال ہے حالانکہ سلف صالحین اس سلسلہ میں اس قدر متشدد نہیں تھے ویسے اجتہاد آسان بھی نہیں ہے۔البتہ وہ ممکن ہے جس کے لیے فکر سلیم اور ذوق صحیح درکار ہے“ (4)۔

امام موصوف ایک دوسری جگہ اپنی کتاب **"ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتہاد"** میں

---

(2) الرازی، فخر الدین، محمد بن عمر، المحصول، تحقیق طه جابر العلوانی، مطبوعات جامعه الامام بن سعود الاسلامیه، ١٩٨٠، ٢/٣٦، ٣٧.

(3) الآمدی، سیف الدین، ابو الحسن علی بن ابی علی بن محمد، الاحکام فی اصول الاحکام، مطبع المعارف، مصر، ٤/٢٢١۔ المحصول، ص ٣٧.

(4) الصنعانی، محمد بن اسماعیل، ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتهاد (مجموعه الرسائل المنیریه)، دار احیاء التراث العربی، بیروت ١٣٤٣ھ، ١/٢٣.

فرماتے ہیں کہ ''حق بات یہ ہے کہ اس زمانہ میں اجتہاد گزشتہ زمانہ کے مقابلہ میں زیادہ آسان ہے البتہ اس کے لیے حوصلہ مندی، فکر کی سلامتی، فہم صحیح اور کتاب وسنت کے اندر مہارت جیسی صفات کی ضروت ہے'' (5)۔

امام غزالیؒ (ف ۵۰۵ھ) ابن قدامہؒ، ابواسحاق شاطبیؒ (ف ۷۹۰ھ)، ابن الہمام (ف ۸۶۱ھ) اور دوسرے اکثر محققین کی تحقیق یہی رائے ہے کہ ملکہ اجتہاد قابل تقسیم وقابل تجزی ہے۔ یعنی ہوسکتا ہے کہ کسی شخص کو دین اسلام کے بعض مسائل اور بعض ابواب میں مجتہدانہ بصیرت حاصل ہو اور بعض دوسرے مسائل وابواب میں اس کے اندر اجتہاد کی صلاحیت موجود نہ ہو۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں:

''مذکورہ آٹھ علوم کی ضرورت مجتہد مطلق کے لیے ہے جو تمام مسائل میں فتوے دیتا ہو۔ میرے نزدیک اجتہاد کوئی ایسا منصب نہیں ہے جس میں تجزی وتقسیم جاری نہ ہوسکے بلکہ ممکن ہے کہ کوئی شخص بعض مسائل میں منصب اجتہاد پر فائز ہو اور بعض دوسرے مسائل میں اسے یہ منصب حاصل نہ ہو'' (6)۔

ابن قدامہ فرماتے ہیں:

''کسی مخصوص مسئلے میں اجتہاد کے لیے تمام مسائل میں درجہ اجتہاد پر فائز ہونا شرط نہیں ہے بلکہ جب ایک شخص زیرِ تحقیق مسئلہ میں اس کے دلائل اور استدلال کے طریقے معلوم کرلے تو وہ اس مخصوص مسئلہ میں مجتہد ہے، اگرچہ اس کو باقی مسائل میں اجتہادی بصیرت حاصل نہ ہو۔ دیکھتے نہیں ہو کہ صحابہ کرامؓ اور بعد کے مجتہدین نے کئی مسائل میں توقف اور سکوت اختیار کیا تھا۔ مثلاً امام مالکؒ نے ۴۰ مسائل میں سے ۳۶ میں فرمایا کہ ''لا أدری'' یعنی مجھے ان کا جواب معلوم نہیں ہے، مگر لاعلمی کا یہ اعتراف ان کے مجتہد ہونے کے منافی نہیں سمجھا گیا'' (7)۔

---

(5) الصنعانی، محمد بن اسماعیل، ارشاد النقاد الی تیسیر الاجتهاد (مجموعه الرسائل المنیریه)، دار احیاء التراث العزبی، بیروت ۱۳۴۳ھ، ۱/ ۲۳۔

(6) المستصفیٰ ۲/ ۵۴۔ الموافقات للشاطبی، ۴/ ۸۹ ــ ۹۰۔

(7) شامی، ۱/ ۵۵۱۔

شیخ الاسلام ابن تیمیہ لکھتے ہیں:

''بعض اوقات ایک شخص کسی ایک مسئلہ میں یا کسی ایک فن یا کسی ایک باب میں مجتہدانہ بصیرت کا حامل ہوتا ہے لیکن دوسرے فن یا باب یا مسئلہ میں اسے یہ بصیرت حاصل نہیں ہوتی۔ وکل أحد فاجتهاده علی حسب علمه ہر عالم وفقیہہ کا اجتہاد اس کے مبلغ علم کے مطابق ہوتا ہے''(8)۔

ابن الہمام حنفیؒ تمام مسائل میں اجتہادی قابلیت رکھنے والے کو مجتہد مطلق کہتے ہیں اور خاص خاص مسائل میں اجتہادی فیصلے کرنے والے کو ''مجتہد خاص'' کا نام دیتے ہیں۔ اجتہاد خاص کے بارے میں لکھتے ہیں:

والخاص منه ما يحتاج إليه من ذلك فيما فيه (9)

''اجتہاد خاص کے لیے صرف ان چیزوں کے علم کی ضرورت ہے جن کی اس مخصوص مسئلے کی تحقیق میں ضرورت پڑتی ہو، جس میں اسے اجتہاد کا ملکہ حاصل ہو''۔

ابن القیم الجوزیہ لکھتے ہیں'

''اجتہاد ایک قابل تقسیم صلاحیت ہے۔ یہ قرینِ فہم ہے کہ ایک فرد ایک خاص شعبے میں مجتہد ہو جبکہ دوسرے میں اس کی حیثیت مقلد کی ہو۔ مثلاً ایک شخص علم میراث میں تو مہارت تامہ رکھتا ہو لیکن دوسرے علوم میں اس کی معلومات اس درجے کی نہ ہوں''(10)۔

جن فقہا کے نزدیک اجتہاد ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے وہ کہتے ہیں کہ فقہ کے تمام موضوعات ایک دوسرے سے باہم مربوط ہیں۔ انہیں ایک دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ اگر ایک فرد فقہ کے کسی ایک خاص موضوع کی مہارت رکھتا ہو اور دوسرے علوم وموضوعات پر اس کا علم ناقص ہو تو یہ اس کی اجتہادی صلاحیت کا نقص ہے۔ یہ چیز اس پر لوگوں کے اعتماد کو متاثر کرسکتی ہے''(11)۔

---

(8) ابو زهره، اصول الفقه ، دار الفكر ، قاهره، ص ٢٧٤ .

(9) ابن نجيم، الاشباه والنظائر مكتبه نزار ، رياض ، ١٩٩٧، ١/ ٩٤ .

(10) منصوری، محمد طاہر، مضمون فقہ کی تشکیل جدید میں اجتماعی اجتہاد کا کردار، عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، ص ٧٩

(11) ایضاً

آج کے عالم وفقیہہ کو جن اجتہاد طلب مسائل کا سامنا ہے، ان کا تعلق مختلف النوع موضوعات سے ہے۔علوم وفنون بہت بڑھ گئے ہیں۔ان موضوعات کا ادراک واحاطہ اوران میں مہارت تامہ ایک عالم وفقیہہ کیلئے عملاً ناممکن ہے۔اس نقص کا ازالہ اجتماعی مجالس کرسکتی ہیں۔اجتماعی اجتہاد کی مجالس میں مختلف تخصصات کے علماء معروضہ مسئلے کو سمجھنے اوراس کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر متعین کرنے میں ایک دوسرے کی مدد کرتے ہیں۔علاوہ ازیں اس زمانہ میں اجتہاد کی شرائط کو پورا کرنا اور بھی آسان ہوگیا ہے، کتابوں کی طباعت اور مخطوطات کی اشاعت بہت آسان ہوگئی ہے، ذرائع علم کی فراوانی ہے، احادیث کے مختلف مجموعے موجود ہیں جن میں متنوع انداز واسالیب پر حدیثیں جمع کی گئی ہیں جن سے صحیح اور غیر صحیح احادیث کی پہچان بھی آسان ہوگئی ہے۔اسی طرح احادیث کے مختلف طرح کے اشاریے بھی موجود ہیں ، الفاظ کے اشاریے بھی اور موضوعاتی اشاریے بھی۔ان سب اسباب کی طرف داری کی قید سے آزاد ہوکرکسی بھی پیش آمدہ مسئلہ میں صحیح راہِ عمل کی تعیین کی جاسکے‘‘(12)۔

اجتماعی اجتہاد کی ضرورت واہمیت

اس دور میں حالات ، مسائل اور مصالح عامہ کے بدل جانے سے اجتہاد کی ضرورت دو چند ہوگئی لیکن کوئی ایک فرد اس ضرورت کو پوری نہیں کرسکتا اس لیے کہ انفرادی اجتہادات پرنظر ڈالنے سے یہ صاف محسوس ہوتا ہے کہ ان میں غلطی کی وجہ صرف یہ تھی کہ مجتہد کو اصل مسئلہ کی تمام تفصیلات کا علم نہ تھا اگر وہ ان سے واقف ہوتا تو اس کی رائے کچھ اور ہی ہوتی۔متعدد علوم ایسے ہیں جن کی واقفیت شرط اجتہاد تونہیں ہے مثال کے طور پر علم طب،لیکن اگراس علم کا تعلق زیرِ اجتہاد قضیہ سے ہے تو ایسی صورت میں مجتہد کو طبی ماہرین سے استفادہ کی ضرورت پیش آئے گی اوران کی فراہم کردہ معلوموت کی بنیاد پر شرعی حکم مرتب ہوگا لیکن جولوگ ان سے استفادہ نہیں کریں گےان کی آراء اول الذکر مجتہدین سے مختلف ہوں گی مثال کے طور پر چار ماہ کے حمل کا اسقاط جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں بعض علماء جواز کے قائل ہیں اور بعض کراہت کے اور بعض حرمت کے۔

(12) صبحي صالح، معالم الشريعة الاسلامية ، دار العلم للملايين، بيروت طبع اول ١٩٧٥، ص ٣٤ ۔ الثعالبی، الفكر السامی، ٢/ ٤٣٩۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جن لوگوں کے خیال میں اس مدت کے اندر حمل میں جان پڑ جاتی ہے انھوں نے حرمت کا فتویٰ دیا اور جن لوگوں نے یہ سمجھا کہ ایسا نہیں ہے ان کا فتویٰ اس کے خلاف ہے (13)۔

بعض علماء ایسے مسائل میں بھی اجتہاد نہیں کرتے جن میں سینکڑوں سال قبل کسی مجتہد یا فقیہ نے کوئی رائے دے دی ہو باوجود اس کے کہ وہ اس مسئلہ کی علمی تفصیلات سے بے خبر ہی کیوں نہ ہوں۔ مثال کے طور پر یہ بات کہ حمل کی زیادہ سے زیادہ مدّت دو سال ہے (14)۔ یہ ان مسائل میں سے ہے جن میں کوئی اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔

بسا اوقات سیاسی پابندیاں بھی انفرادی اجتہاد پر اثر انداز ہوتی ہیں بالخصوص آج کے زمانہ میں جبکہ حکمرانوں کے سیاسی جبر اور ان کی مطلق العنانی کا بول بالا ہے۔ بعض ممالک تو ایسے ہیں جو اپنے عوام کو آزادی فکر و اظہار کی بھی اجازت نہیں دیتے۔ متعدد مسائل ایسے ہیں جن میں علماء کی رائے کو نا قابلِ اعتبار گردانا جاتا ہے مثلاً اسرائیل کے ساتھ صلح کی شرعی حیثیت، حکومت یا سیاست میں مجلس شوریٰ کا رول یا معدنیات جیسے سونے اور پیٹرول میں زکوٰۃ کے وجوب کا معاملہ وغیرہ۔

اسی طرح انفرادی اجتہاد میں بعض اوقات اصلاح کے بجائے فساد مقصود ہوتا ہے۔ ایسے نام نہاد مجتہدین اصلاً دین فروش ہوتے ہیں جو اپنے فتاویٰ کے ذریعہ شرعی اصولوں کو پامال کرتے ہیں یا مسلمانوں میں بدعات اور باطل فکر کی ترویج کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ یہ وہ خرابیاں ہیں جو انفرادی اجتہاد سے متعلق تھیں لیکن اجتماعی اجتہاد کے بارے میں اہم ترین سوال یہ ہے کہ کیا موجودہ دور میں واضح اجتماعی اجتہاد ممکن ہے جس سے پیش آمدہ مسائل کا حل تلاش کیا جا سکے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نظری طور پر صریح اجتماعی اجتہاد ممکن ہے لیکن عملاً یہ کوئی آسان کام نہیں ہے۔

فقہاء متقدمین کے مطالعہ سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ اجماعِ صریح محال ہے۔ امام غزالیؒ اپنی کتاب ''فیصل التفرقۃ بین الاسلام والزندقۃ'' میں فرماتے ہیں کہ 'وہ چیز جس سے اجماع کا استناد

---

(13) ابن عابدين، محمد امين، حاشيه رد المحتار على الدر المختار، مطبع الحلبى، قاهره ٣/١٧٦.

(14) الموصلى، عبد الله بن محمود، حنفى، الاختيار لتعليل المختار، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ٣/١٧٩.

ہواس کا پایا جانا، اس شرط کے ساتھ کہ کسی اہم نکتہ پر ارباب حل وعقد لفظ صریح کے ساتھ کسی ایک زمانہ میں متفق ہو گئے ہوں اور اس پر مرور زمانہ کے باوجود ہمیشہ قائم بھی رہیں۔ یہ اتفاق کسی اجتماع کے ذریعہ وجود پذیر ہوا ہو یا مراسلت کے ذریعہ اور اختیار و آزادی کے باوجود کسی کا اس سے رجوع یا کسی کی طرف سے اس کی مخالفت ثابت نہ ہو، مشکل ترین بات ہے(15)۔

بعض علماء کے نزدیک صریح اجماع ناممکن ہے امام احمد بن حنبلؒ فرماتے ہیں کہ جس نے اجماع کا دعویٰ کیا سمجھئے کہ وہ جھوٹا ہے۔ اس بات پر بقول ان کے لوگوں کا اتفاق ہے کہ صریح اجماع ممکن نہیں ہے۔ امام احمد بن حنبلؒ کے اس قول کا یہ مفہوم نہیں ہے کہ انہوں نے مطلق اجماع کا انکار کیا ہے بلکہ بہت سے فروعی مسائل میں وہ اجماع کے قائل ہیں۔ ان کے اس قول کی متعدد توجیہیں ممکن ہیں۔ نیز وہ صحابہ کرامؓ کے زمانہ میں بہت سے امور میں اجماع کے قائل ہیں(16)۔

اس طرح بعض علماء عصر نے بھی اجماع کو محال قرار دیا ہے۔ شیخ عبدالوہاب خلاف اجماع کی تعریف اور اس کے ارکان کا ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ''صحابہ کرامؓ نے اپنے زمانہ کے متعدد مسائل میں جو فیصلے صادر فرمائے اور جنھیں صرف اس اعتبار سے اجماع کہا جا سکتا ہے کہ جو مسئلہ درپیش ہوا اسی پر موجود اصحاب علم وفہم نے مشاورت کے ساتھ فیصلہ کیا(17)۔

اسی طرح شیخ محمود شلتوت بھی اجماع صریح کو ناممکن کہتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ جو اجماع ماخذِ شریعت ہے۔ اس میں جہاں اس شخص کی رائے کا اعتبار نہیں ہوتا جو فہم وبصیرت کا حامل نہ ہو اسی طرح تمام مجتہدین کا اتفاق بھی عملاً ضروری نہیں ہے اس طرح کا اجماع جس میں عملاً تمام ہی مجتہدین کا اتفاق لازمی ہو درج ذیل شرائط کے تحت ہی وجود پذیر ہوسکتا ہے:

ا۔ اجتہاد کی اہلیت کی شرائط انتہائی سخت کردی جائیں۔ چاہے وہ عربی زبان سے واقفیت کا

---

(15) غزالی، ابو حامد فیصل التفرقه بین الاسلام والزندقه، دار احیاء الکتب العربیة، قاهره، طبع اول ۱۹۶۱، ص ۲۰۰۔

(16) الاسنوی، جمال الدین عبد الرجم، نهایة السول شرح منهاج الاصول، عالم الکتب، بیروت ۲۴۳/۳۔ ارشاد الفحول ص ۷۲۔ ابن بدران، المدخل ص۲۷۹۔

(17) خلاف، علم اصول الفقه، ص ۵۰۔

معاملہ ہو یا شرعی قانون سازی کے اصول وقواعد کے علم کی بات ہو یا مسئلہ مذکور کے تمام اطراف وجوانب کی جانکاری کا مسئلہ ہو۔

۲- مذکورہ بالا صلاحیتوں سے متصف دنیا بھر کے تمام ہی مجتہدین سے واقفیت ہو اور ان کی جائے قیام کا پتہ ہو۔

۳- زیر بحث مسئلہ میں ان تمام لوگوں کی آراء معلوم کی جائیں۔

۴- کسی ایک رائے پر سب کا اتفاق ہو جائے۔

یہ ممکن نہیں ہے کہ اول الذکر تینوں شرائط اگر پوری کر لی جائیں تو چوتھی شرط بھی پوری ہو جائے کیونکہ انسانی فطرت اختلاف رائے کا تقاضا کرتی ہے ہر شخص کی صلاحیت میں تفاوت ہوتا ہے نیز مقامی حالات کے باعث ہر ایک کے پاس وسائل علم وتحقیق یکساں نہیں ہوتے (18)۔

اجتماعی اجتہاد کی ضرورت واہمیت درج ذیل نکات سے بخوبی عیاں ہے

۱- فردِ واحد میں اجتہاد کی شرائط کا فقدان

اجتہاد چونکہ اہم اور نازک ذمہ داری ہے، اس لیے علمائے اصول نے جو شرائط مقرر کی ہیں، وہ بہت سخت ہیں اور آج کے دور میں کسی ایک شخص میں ان شرائط کا پایا جانا ناممکن ہے۔ اجتہاد کی شرائط جو بعض مصالح کے تحت بہت سخت کر دی گئیں، اس کا ایک نتیجہ یہ نکلا کہ اجتہاد کا دائرہ سمٹ گیا۔ چوتھی صدی ہجری کے بعد اجتہاد ترجیح وانتخاب اور فقہی نظائر کی تلاش وتطبیق تک محدود ہو گیا اور کتاب وسنت سے براہ راست استفادے کے رجحان میں کمی واقع ہوئی۔

آج مختلف علوم میں ایک شخص کی جامعیت ومہارت کا تصور ناپید ہو چکا ہے اور ایسی جامع شخصیتوں کا فقدان ہے جو دینی علوم پر عبور رکھنے کے ساتھ جدید عصری مسائل کی پیچیدگیوں کا شرعی حل پیش کر سکیں اور ان کی انفرادی رائے کو مسلم معاشرے میں قبولیت حاصل ہو سکے۔ یہ دور چونکہ اجتماعیت کا ہے، اس لیے جدید مسائل پر اجتماعی غور وفکر کی ضرورت ہے جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے علماء نے اس موضوع پر بحث کی ہے کہ کیا کوئی شخص جو اجتہاد کی جملہ شرائط کا حامل نہ ہو، اپنے خاص علم یا

(18) شلتوت، شیخ محمود، الاسلام عقیدة و شریعة، دار القلم قاهره، ص ٥٥٦ .

فن میں جس میں اسے خوب دسترس حاصل ہے، اجتہاد کر سکتا ہے؟ (19) تجزی فی الا جتہاد کا تصور اسی مشکل کے حل کے لیے ہے۔

۲- فقہی جمود اور غیر ضروری خدشات کا ازالہ

حالات اور زمانے کے تغیرات اور مصالح کی تبدیلی جس قدر تیز رفتاری سے ہوئی، اس کی مناسبت سے شرعی رہنمائی اور دائرہ اجتہاد میں وسعت پیدا نہیں ہوسکی۔ اگر چہ غیر منصوص احکام میں حالات اور زمانے کی تبدیلی اثر انداز ہوتی ہے، مگر یہ کام انتہائی دقت طلب ہے، مصالح اور علل کی تلاش، عرف و عادت اور عموم بلوٰی کی روشنی میں رخصتوں اور تخفیف پر مبنی تبدیلیاں اجتماعی غور وفکر اور مشاورت کی متقاضی ہیں۔ اکثر علماء وقت کے تقاضوں اور تبدیلی کی ضرورتوں کا ادراک رکھنے کے باوجود اس سے خائف ہیں کہ آزادانہ اجتہاد سے کہیں اباحیت کا دروازہ نہ کھل جائے، اور اجتہاد کہیں غلط رخ اختیار نہ کر جائے۔ اس اندیشے کی وجہ سے بعض اپنے اندر اس کی ہمت نہیں پا رہے کہ کہیں ان کے اپنے روایتی حلقے ان کی مخالفت نہ کرنے لگیں۔ وہ اپنی نجی مجالس میں تسلیم کرتے ہیں کہ موجودہ حالات میں بعض مجتہد فیہ مسائل میں احکام کی تبدیلی اور تخفیف وسہولت ناگزیر ہے، مگر ذاتی مصلحت کو امت کے اجتماعی مفاد پر ترجیح دیتے ہوئے اس سے گریز کر رہے ہیں۔ اس فقہی جمود اور مذکورہ خدشات کا ازالہ اجتماعی اجتہاد ہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اس کے ذریعے اُمت کی رعایت زیادہ بہتر طریقے سے ہوسکتی ہے۔

۳- اجتماعی اجتہاد میں صحت کے امکانات کا غلبہ

اجتماعی اجتہاد میں صحت کے امکانات زیادہ اور غلطی کے امکانات کا تناسب بہت کم ہوتا ہے۔ اجتماعی مشاورت سے مسئلے کے تمام پہلو واضح ہو جاتے ہیں، اس کے جواز یا عدم جواز سے متعلق مختلف آراء کا دلائل کی روشنی میں تجزیہ آسان ہو جاتا ہے۔

انفرادی اجتہاد میں ایک بڑی خامی یہ ہے کہ تمام علوم پر حاوی نہ ہونے کی وجہ سے بعض جدید مسائل سے ناواقفیت کا نتیجہ غلط استنباط کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ ماضی قریب میں متعدد مسائل

(19) اعلام الموقعین، ۲/ ۳۵.

میں فقہاء کے اختلاف کی وجہ زیرِ بحث مسئلے کی تفصیلات سے ناواقفیت تھی۔ انفرادی طور پر یہ ممکن نہیں کہ ان تمام علوم کی باریکیوں سے پوری طرح واقفیت حاصل ہو سکے جو زیر بحث مسئلے سے متعلق ہو سکتے ہیں، اس لیے انہیں اختلاف اور متعدد دشواریوں کا سامنا کرنا پڑا، مثلاً نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال کے جواز اور عدم جواز کی بحث کی بنیاد اس کے تکنیکی مسائل تھے جن سے ناواقفیت کی وجہ سے یہ بحث طویل عرصے کے بعد کسی نتیجے تک پہنچی۔ علوم طب کی تفصیلات سے پوری واقفیت نہ ہونے کی وجہ سے حمل کی زیادہ سے زیادہ مدت کے متعلق فقہاء کے درمیان اختلاف رہا۔ اسی طرح بعض فقہاء نے کان میں مائع دوا ڈالنے کو اس لیے مُفسد صوم قرار دیا کہ ان کے نزدیک یہ دوا جوف دماغ یا معدے تک پہنچ جاتی ہے، جب کہ علم تشریح الاعضاء کی رائے اس کے برعکس ہے۔

اجتماعی اجتہاد اور عصری علوم کے ماہرین کی شراکت سے ایسی مشکلات پر آج نہایت آسانی سے قابو پایا جاسکتا ہے۔

۴۔ اجتماعی اجتہاد اجماع کا متبادل ہے اور اس سے اجتماعیت کا قیام ممکن ہے

اجتماعی اجتہاد کے ذریعے ان احادیث پر عمل بھی ممکن ہو جاتا ہے جن میں جماعت کی اتباع اور اس سے وابستگی کو لازمی قرار دیا گیا ہے (20)، مثلاً یہ کہ اللہ تعالیٰ امت محمدیہ کو کسی گمراہی پر متفق نہیں کرے گا، اور اللہ کا ہاتھ مسلمانوں کی جماعت پر ہے، اور جو الگ راستہ اختیار کرے گا، جہنم میں جائے گا (21)۔

اجماع اگرچہ ایک اہم شرعی مأخذ ہے اور احکام شرعیہ کی تعیین وتنفیذ میں اس سے خاطر خواہ فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے، مگر بدقسمتی سے عملاً یہ محض ایک تصور ہو کر رہ گیا ہے اور ایک مستقل ادارے کی شکل اختیار نہیں کرسکا۔ اجتماعی اجتہاد پوری طرح اجماع کے قائم مقام تو نہیں ہوسکتا، کیونکہ اس کی تعریف کا مصداق بننے کیلئے پوری اُمت کے مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے (22)، نیز مجتہد فیہ مسائل

---

(20) جامع ترمذی، کتاب الفتن، باب ماجاء فی لزوم الجماعة، حدیث نمبر ٢١٦٤

(21) ایضاً

(22) المستصفیٰ، ص ١٧٣۔ آمدی الاحکام ١/٥٣، ٥٤۔ خلاف، عبد الوهاب، علم اصول الفقه، دار القلم، کویت، ١٩٧٠ء، ص ٢٥۔

میں یہ ممکن بھی نہیں، کیونکہ انسانی فطرت میں موجود ذہنی اور فکری صلاحیتوں کے فرق کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا، البتہ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے زیادہ سے زیادہ اتفاق رائے ممکن ہے۔ علماء وفقہاء کی اکثریت کا اس پر اتفاق ہی اس کی اہمیت کو بڑھا دیتا ہے اور اس سے مسلکی تعصّبات کو بھی ختم کرنے میں مدد مل سکتی ہے۔ بالخصوص عالمگیریت (Globalization) کے عمل نے مختلف معاشروں کے افراد کو باہم قریب کر دیا ہے اور ان میں ممکن حد تک وحدت واجتماعیت کا قیام اسی طرز فکر سے عمل میں لایا جاسکتا ہے۔

۵- اجتماعی طرزِ فکر، اجتہاد کی آڑ میں تحریف کے لیے سدّ راہ ہے

علماء نے جن خطرات کے پیش نظر آزادانہ اور وسیع اجتہاد کا دروازہ بند کیا تھا، اس کا مقصد اسلامی شریعت کا انتشار و اضطراب اور پراگندگی سے محفوظ رکھنا تھا، تاکہ اجتہاد کی آڑ میں شریعت مسخ نہ ہونے پائے۔ آج وہی خطرہ شرعی اصولوں کی روشنی میں اجتہادی سرگرمیوں کی کمی کی وجہ سے درپیش ہے۔ میدان خالی دیکھ کر بہت سے آزاد خیال اور اباحیت پسند اجتہاد کے نام سے اپنے باطل اور مذموم نظریات کی ترویج کر رہے ہیں۔ جدید علمی استدلال اور طاقت لسانی کے ذریعے شریعت تحریف کرنے والوں کے ہاتھوں کھلونا بن رہی ہے۔ اجتماعی اجتہاد کے ذریعے اس قسم کی انفرادی آراء کی حوصلہ شکنی ہوتی ہے۔

۶- اجتماعی اجتہاد کے ذریعے آزادانہ رائے کا اظہار ممکن ہے

اجتماعی اجتہاد میں آزادی رائے کا اظہار زیادہ بہتر طریقے سے ممکن ہے۔ انفرادی اجتہاد میں بعض اوقات سیاسی دباؤ اور حکمرانوں کے ذاتی مفادات کی رعایت کا امکان ہوتا ہے، اس لیے انفرادی آراء کو وہ استناد اور قبولیت حاصل نہیں ہوسکتی جو اجتماعی اجتہاد کا خاصہ ہے۔

۷- وسائل تحقیق میں اضافے نے اجتماعی اجتہاد کو آسان کر دیا ہے

آج تحقیق اور اجتہاد کے وسائل میں اضافے نے اجتماعی اجتہادی عمل کو بہت آسان بنا دیا ہے۔ تفسیر، حدیث، فقہ واصول پر کتب کا معتد بہ ذخیرہ موجود ہے۔ نایاب کتابوں کی اشاعت ہوچکی ہے، ان کے اشارے اور فہارس بھی مرتب ہوچکی ہیں۔ کمپیوٹر نے آیات واحادیث، فقہی واصولی

موضوعات اور جزئیات تک رسائی کو انتہائی سہل بنا دیا ہے۔تمام فقہی مذاہب کی معتبر و مستند کتب اور ان کے دلائل و اصول مدون ہو چکے ہیں جن سے استفادہ کرتے ہوئے اجتہادی عمل کو زیادہ مستند اور ہمہ گیر بنایا جاسکتا ہے۔

ان حالات میں ان سہولتوں سے فائدہ نہ اٹھانا اور اجتماعی کوششوں کو بروئے کار نہ لانا در حقیقت امت کے مصالح کو نظر انداز کرنا ہے۔علامہ شوکانی لکھتے ہیں:

ولا تخفى على من له ادنى فهم ان الاجتهاد قد يسره الله للمتاخرين تيسيراً لم يكن للسّابقين، لانّ التفاسير للكتاب العزيز قد دوّنت و صارت فى الكثرة الىٰ حد لايمكن حصره، والسنة المطهرة قد دونت و تكلمت الائمة على التفسير والترجيح والتصحيح والتجريح، بما هو زيادة علىٰ ما يحتاج اليه المجتهد، وقد كان السلف الصالح ومن قبل هؤلاء المنكرين يرحل للحديث الواحد من قطر الى قطر، فالاجتهاد على المتاخرين ايسر واسهل من الاجتهاد على المتقدمين (23)

جس شخص کو ذرا بھی سمجھ ہے وہ اس بات سے واقف ہے کہ اللہ تعالیٰ نے متاخرین کے لیے اجتہاد جتنا آسان کر دیا ہے، متقدمین کے لیے اتنا آسان نہ تھا، کیوں کہ اب اللہ کی تفسیر مدون ہو چکی ہے اور ائمہ نے تفسیر و ترجیح تصحیح و تجریح جیسے موضوعات پر اتنا کام کیا ہے کہ وہ مجتہد کی ضرورت سے زیادہ ہے۔ پہلے سلف میں سے کسی شخص کو ایک حدیث کے لیے دور دراز کا سفر کرنا پڑتا تھا، اب تو متاخرین کے لیے اجتہاد کرنا متقدمین کی بہ نسبت زیادہ آسان ہے۔

تو گویا

ا۔ انفرادی اجتہاد میں لغزش اور غلطی کے امکانات زیادہ ہوتے ہیں جبکہ اجتماعی اجتہاد میں اس کے امکانات کم سے کم ہوتے ہیں۔اور یہ چیز فقہ اسلامی کی حیات اور اس کے فروغ وارتقاء کی ضامن ہے۔

---

(23) ارشاد الفحول، بيروت دار الفكر ١٤١٢، ص ٤٢٤ .

۲- اجتماعی اجتہاد کے ذریعے عصری مشکلات و مسائل کا ایسا حل ڈھونڈا جاسکتا ہے جس میں شک وشبہ کا امکان کم سے کم ہو۔

۳- اجتماعی اجتہاد کے ذریعے دین فروشوں اور اہل ہوس کے جھوٹے فتووں کی بدولت اسلام اور مسلمانوں کو نقصان پہنچانے کی کوششوں کا ازالہ ہوسکتا ہے۔

۴- اجتماعی اجتہاد میں باہمی مشاورت کے ذریعے فیصلہ لیا جاتا ہے اس لیے اس میں علماء کے اختلافات کم سے کم ہوجاتے ہیں۔

۵- انفرادی اجتہاد کے مقابلے میں اجتماعی اجتہاد کے فیصلے حق سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔ کیونکہ ہر بات تفصیلی وتحقیق کے ذریعہ طے پاتی ہے جس میں ہر مسئلہ کے تمام اطراف وجوانب پرغور کا کافی موقع ملتا ہے۔

۶- انفرادی اجتہاد میں ذاتی مفاد کے حصول اور دوسروں کی خواہشات کی پیروی کا امکان رہتا ہے جبکہ اجتماعی اجتہاد میں اس کا امکان کم ہے۔

۷- انفرادی اجتہاد میں مسئلہ کے ایک رُخ سے آگاہی ہوگی تو دوسرے پہلو کے مخفی رہنے کے امکانات ہوسکتے ہیں جس سے ناقص فیصلہ تک پہنچنے کے انجام کا خدشہ رہے گا۔ جبکہ اجتماعی اجتہاد میں مسئلے کے تمام پہلوؤں سے مکمل آگاہی کی کوشش ہوتی ہے۔

هيئة كبار العلماء کی امتیازی خصوصیات

۱- ہیئۃ کبار العلماء اور للجنۃ الدائمۃ صرف مشاورتی ادارے نہیں، بلکہ تنقیدی ادارے بھی ہیں جن کی سفارشات پر حکومت قانون سازی کرتی ہے۔

۲- ان اداروں میں صرف سعودی علماء ہی نہیں، بلکہ غیر سعودی علماء بھی شامل ہو سکتے ہیں، بشرطیکہ حکومت ان کی کارکردگی اور علمی قابلیت سے مطمئن ہو۔

۳- ہیئۃ کبار العلماء کی حیثیت حکومت کے اہم ادارے کی ہے جس کے ذریعے وہ اپنے مسائل کا حل قرآن وحدیث کی روشنی میں حاصل کرتی ہے۔

۴- حکومت کی طرف سے پوچھے گئے بہت سے مسائل ایسے ہیں، جن پر ''ہیئۃ'' کی سفارشات کی روشنی میں حکومت نے قانون سازی کی۔

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء

۱۳۹۱ھ/۱۹۷۱ء میں شاہی فرمان کے ذریعے جید علماء پر مشتمل یہ مجلس تشکیل دی گئی۔ اس مجلس کی ایک مستقل ذیلی کمیٹی مقرر کی گئی۔

شاہی فرمان میں اس کمیٹی کا نام اللجنۃ الدائمۃ للبحوث والافتاء تجویز کیا گیا۔ اس کے صدر اور ارکان کے ناموں کا اعلان، بحوث علمیہ اور افتاء کے سربراہ کے مشورے سے شاہی فرمان کے ذریعے کیا جاتا ہے۔ پہلے مرحلے میں ان علماء کو کمیٹی کا کارکن مقرر کیا گیا:

- الشیخ ابراہیم بن محمد بن ابراہیم آل شیخ (صدر)
- الشیخ عبدالرزاق عفیفی عطیہ (نائب صدر)
- الشیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن الغدیان (رکن)
- الشیخ عبداللہ بن سلیمان بن منیع (رکن)

۱۳۹۵ھ میں الشیخ ابراہیم بن محمد وزیر عدل مقرر کر دیے گئے، اور الشیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز کو لجنۃ کا صدر مقرر کیا گیا۔ ۱۳۹۷ھ میں الشیخ عبداللہ بن حسن بن قعود کو لجنۃ کا رکن مقرر کیا گیا۔ ۱۴۱۲ھ میں الشیخ عبدالعزیز بن عبداللہ آل شیخ اور الشیخ صالح بن فوزان الفوزان لجنۃ کے رکن مقرر کیے گئے، اور ۱۴۱۳ھ الشیخ بکر بن عبداللہ ابوزید رکن مقرر کیے گئے۔ الشیخ ابن باز کے انتقال کے بعد الشیخ عبدالعزیز بن عبداللہ آل الشیخ کو مفتی عام اور لجنۃ کا صدر مقرر کیا گیا شاہی فرمان کے ذریعے لجنۃ کا لائحۂ عمل مرتب کر دیا گیا۔

لائحۂ عمل کے مطابق لجنۃ اس وقت تک کوئی فتویٰ جاری نہیں کر سکتی، جب تک اس پر ارکان کی اکثریت فیصلہ نہ دے دے، بشرطیکہ فتویٰ دینے والے ارکان کی تعداد تین سے کم نہ ہو۔ اگر دونوں جانب کی آراء برابر ہوں تو جس طرف صدر مجلس کی رائے ہوگی، وہ فیصلہ دیا جائے گا(4)۔

لجنۃ کی موجودہ تشکیل

• الشیخ عبدالعزیز بن عبداللہ آل الشیخ (مفتی اعظم سعودی عرب) • الشیخ عبداللہ حسن بن محمد العقود • الشیخ عبداللہ بن عبدالرحمٰن الغدیان • الشیخ عبداللہ بن سلیمان بن منیع • الشیخ الدکتور صالح بن فوزان بن عبداللہ الفوزان • الشیخ بکر بن عبداللہ بن زید

شاہی فرمان میں اس کمیٹی کو مندرجہ ذیل امور تفویض کیے گئے ہیں:

۱- تحقیقی مقالات کی تیاری اور انہیں بحث و تمحیص کے لیے ہیئۃ کبار العلماء میں پیش کرنا

۲- مسلمانوں کے انفرادی مسائل میں فتوے جاری کرنا

۳- یہ فتوے، عقائد، عبادات اور انفرادی معاملات میں دیے جا سکتے ہیں۔

منہج اجتہاد

ادارے کا منہج اجتہاد معلوم کرنے کے لیے ضروری ہے کہ مختلف مسائل کے حل میں اس کے طریقۂ کار کا جائزہ لیا جائے۔ اس سلسلے میں مجلة البحوث الاسلامية کے پہلے شمارے میں ہمیں تین مقالات ملتے ہیں:

۱- مسعیٰ کی بالائی منزل پر سعی کرنے کا حکم۔

۲- کرنسی نوٹ کا شرعی حکم۔

۳- صحابہ کرامؓ کی شخصیات کو فلمانے کا حکم۔

۱- مسعیٰ کی بالائی منزل پر سعی کرنے کا حکم

وزارت داخلہ کی طرف سے ہیئۃ کبار العلماء کو اس موضوع پر اپنی رائے دینے کی درخواست دی گئی، اور قواعد وضوابط کے مطابق اللجنۃ الدائمہ نے اس مسئلے پر ایک مبسوط مقالے کی شکل میں اپنی رائے

(4) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية، ۱/ ۲۷۔

دی۔ علمائے کرام نے اس مسئلے میں فتویٰ دینے سے پہلے مندرجہ ذیل پہلوؤں کا جائزہ لیا تا کہ اس کی علت واضح ہو سکے:

۱- حدیث: ان من ظلم قید شبر طوق من سبع ارضین پر غور وفکر

۲- اونٹ پر سوار ہو کر سعی اور طواف کرنا

۳- نماز میں کعبے کی طرف رخ کرنا

۴- سوار ہو کر جمرات کو کنکریاں مارنا

پہلے نکتے کے ذیل میں حدیث کی شروح سے استفادہ کرتے ہوئے ابن حجر، عینی اور اُبی کی رائے نقل کی گئی ہے جس کی رو سے زمین خریدنے والا اس کے نیچے کی زمین اور اوپر کی فضا کا بھی مالک بن جاتا ہے

دوسرے نکتے میں مختلف احادیث کی روشنی میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اونٹ پر سوار ہو کر طواف اور سعی کی جا سکتی ہے۔ اس مسئلے میں مختلف محدثین اور کسی تفریق کے بغیر مذاہب فقہ کے جن علماء کی آراء سے استفادہ کیا گیا، ان میں علامہ عینی، سرخسی، ابن الہمام، الدسوقی اور النووی شامل ہیں۔

تیسرے نکتے کے لیے قرآن کریم کی آیت ﴿ومن حیث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾ سے یہ ثابت کیا گیا کہ کوئی شخص کسی بھی جگہ، چاہے گہرائی میں ہو، یا اونچائی میں، خانہ کعبہ کی جانب رخ کر کے نماز پڑھ سکتا ہے۔

اس بارے میں بھی مختلف فقہائے کرام سرخسی، مرغینانی، ابن الہمام، الدسوقی، النووی، ابن قدامہ اور بہوتی کے اقوال درج کیے گئے ہیں۔

چوتھے نکتے میں حدیث کے ذریعے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اونٹ پر سوار ہو کر جمرات کو کنکریاں ماری تھیں۔ اس مسئلے میں بھی مختلف فقہائے کرام شوکانی اور سرخسی وغیرہ کی رائے تحریر کی گئی ہے۔ مزید براں امام شافعی، نووی اور ابن قدامہ کی آراء سے فائدہ اٹھایا گیا ہے۔

آخر میں یہ فیصلہ دیا گیا ہے کہ مندرجہ بالا آراء اور اقوال کی روشنی میں مسعی کی بالائی چھت پر سعی کی جا سکتی ہے(5)۔

---

(5) ابحاث هيئة كبار العلماء، ۱/۸-۲۵۔

مجلة بحوث الاسلامية العدد الاول، ص ۱٦٧، عام ۱۳۹۵ھ

۲- کرنسی نوٹ کا حکم

کرنسی نوٹ کے بارے میں ہیئۃ کبار العلماء سے فتویٰ طلب کیا گیا اور قواعد وضوابط کے مطابق اللجنۃ الدائمۃ نے ایک مبسوط مقالہ تیار کیا جس میں اس مسئلے کے تمام پہلوؤں پر روشنی ڈالی گئی۔ یہ مقالہ مندرجہ ذیل امور پر مشتمل ہے:

• کرنسی (نقدی) کی تعریف اور اہل علم کے اقوال

اس بارے میں علمائے اقتصاد کی رائے سے استفادہ کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ کرنسی وہی چیز کہلا سکتی ہے جس میں تین خصوصیات پائی جائیں: • جو لین دین کا ذریعہ بن سکے۔ • جو مختلف عناصر کی قیمت بن سکے۔ • جو دولت کی ودیعت کا ذریعہ بن سکے۔

اس مقالے میں حسب ذیل امور زیر بحث لائے گئے:

- کرنسی کی ابتداء اور اس کی تاریخ
- کرنسی نوٹ کے لین دین کا ذریعہ بننے کی بنیاد
- کرنسی نوٹ کا ذریعۂ تبادل ہونا
- کرنسی نوٹ کی حقیقت کے بارے میں فقہائے کرام کی آراء (۱- کرنسی نوٹ کی حیثیت بطور دستاویز ۲- کرنسی نوٹ کی حیثیت بطور سامان ۳- کرنسی نوٹ کی حیثیت بطور کرنسی ۴- کرنسی نوٹ سونے اور چاندی کے متبادل ہیں ۵- کرنسی نوٹ سونے اور چاندی کی طرح بذات خود ایک قیمت ہیں)۔

مندرجہ بالا پانچوں آراء کے بارے میں سیر حاصل بحث کرنے کے بعد سونے اور چاندی میں علۃ الربا پر گفتگو کی گئی ہے۔ اس تمام بحث وتمحیص کے بعد ہیئۃ کبار العلماء نے فتویٰ دیا ہے کہ کرنسی نوٹ اسی طرح ثمن ہیں جس طرح سونا چاندی(6)۔

۳- صحابہ کرامؓ کی شخصیات کو فلمانے کا حکم

ہیئۃ کبار العلماء کے سامنے حضرت بلالؓ کی زندگی پر بننے والی فلم کے بارے میں سوال پیش کیا گیا اور اس کے نتیجے میں اللجنۃ الدائمۃ نے ایک تفصیلی مقالہ تیار کیا۔ اس مقالے میں پہلے اس مسئلے کے مختلف

---

(6) ابحاث هئية كبار العلماء، ۱/۲۷-۵۸۔

پہلوؤں کی نشاندہی کی گئی۔

- صحابہ کرامؓ کی فضیلت: کتاب وسنت کی روشنی میں
- فلم اور ڈرامے دیکھنے کے بارے میں عمومی نظریہ، یعنی ان چیزوں کا اصل مقصد تفریح اور تماشا ہے
- اداکاروں کی دینی حالت
- اداکاری کے مقاصد
- تاریخ نگاری میں مؤرخین کا تساہل اور دقتِ نظر کی کمی

ان مباحث کے بعد رابطہ عالم اسلامی کی قرارداد، علامہ محمد رشید رضا کے فتوے کے متن (جو ان کے مجلّے المنار میں شائع ہوا تھا)، جامعۃ الازہر کی لجنۃ الفتویٰ کے فتوے اور مجلة الازهر میں شائع شدہ قرارداد، نیز مجلة الازهر میں شائع شدہ محمد علی ناصف کے مقالہ کا حوالہ دیا گیا ہے۔

ان فتاویٰ اور آراء سے استفادہ کرنے کے بعد اس قسم کی فلموں کے پیچھے کارفرما معاندانہ ذہنیت پر روشنی ڈالی گئی ہے اور آخر میں اللجنۃ الدائمہ کی رائے اور ہیئۃ کبار العلماء کا فتویٰ دیا گیا ہے (7)۔

نتائج

ان فتاویٰ کے اندازِ بحث کو دیکھتے ہوئے کہا جا سکتا ہے کہ:

- فتاویٰ میں اصل بنیاد قرآن وسنت ہے اور اس کی تفسیر و تأویل کے لیے اہل علم کی آراء سے استفادہ کیا جاتا ہے۔
- امت کے تمام ائمہ کرام کی آراء سے کسی مسلکی تفریق کے بغیر فائدہ اٹھایا جاتا ہے اور ان کے دلائل سے بحث کی جاتی ہے۔
- کسی ایک مسلک یا مذہب کا اتباع نہیں کیا جاتا، بلکہ دلیل کی بنیاد پر رائے دی جاتی ہے۔
- جدید مسائل میں ان کے قدیم نظائر سے استفادہ کیا جاتا ہے۔
- جدید مسائل میں فنی ماہرین اور متخصص افراد اور اداروں کی آراء سے بھی بھرپور استفادہ کیا جاتا ہے۔
- مسائل کے حل میں آسانی اور دین کے اصل مقاصد کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔

---

(7) ابحاث هئية كبار العلماء، ۳/ ۲۲۸ — ۳۳۰۔

- تمام مقالات میں وضاحت، تدریج، مختلف نکات میں تقسیم، دلائل سے بحث اور اصل مصادر کی طرف رجوع کرنا، جیسے نمایاں امور نظر آتے ہیں۔
- اکثر مسائل میں تمام ارکان کا متفقہ موقف سامنے آتا ہے اور اختلاف کا تذکرہ بہت کم ملتا ہے۔
- مسائل کے بارے میں آزادانہ ماحول میں حل پیش کیا جاتا ہے۔ کسی قسم کا دباؤ نظر نہیں آتا۔
- عہد حاضر کے مسائل میں احتیاط کا پہلو غالب رہتا ہے۔

ان تمام فتاویٰ میں یہ پہلو قابل قدر ہے کہ یہ مسائل حکومت کی طرف سے پیش کیے جاتے ہیں اور ہیئۃ کی طرف سے تجویز کردہ حل کو نافذ بھی کیا جاتا ہے، مزید برآں یہ فتاویٰ تمام شرعی عدالتوں میں قابل قبول ہوتے ہیں۔

ہیئۃ کبار العلماء کے فیصلوں کی نشر و اشاعت

ہیئۃ کبار العلماء کے فیصلوں اور ممبران علماء کی طرف سے پیش کیے جانے والے مقالہ جات کی اشاعت کے لیے اب تک ابحاث ہیئۃ کبار العلماء کے نام سے کئی ایک جلدیں شائع ہو چکی ہیں۔ اسی طرح ''ہیئۃ کبار العلماء'' کے ''ادارۃ البحوث العلمیۃ والافتاء'' کے ماتحت سہ ماہی ''مجلۃ البحوث الاسلامیۃ''، جس کے رئیس التحریر د۔محمد بن سعد الشویعر ہیں بھی ہیئۃ کے اجلاس میں پیش کیے جانے والے تحقیقی مقالے و فیصلے اور ''لجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء'' کے تحقیقی مقالے اور فیصلے شائع ہوتے ہیں۔

''فتاویٰ اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء'' سترہ ضخیم جلدوں میں چھپ چکا ہے۔ جس کے ایڈیٹر الشیخ احمد بن عبدالرزاق الدویش ہیں۔

فصل پنجم

المجمع الفقهی الاسلامی – مکه مکرمه

(۱) مجمع کی تاسیس کے محرکات

المجمع الفقهی الاسلامی ایک علمی اسلامی ادارہ ہے جو رابطہ عالم اسلامی کی ایک مستقل شاخ کے طور پر وجود میں آیا ہے اور امت اسلامیہ کے چنیدہ علماء وفقہاء کا مجموعہ ہے (1)۔اس ادارے نے اپنے قیام کے آغاز سے امت اسلامیہ کو پیش آنے والے جدید فقہی مسائل کے حل کے لیے مفید خدمات سرانجام دی ہیں۔اپنی تاسیس کے بعد اس نے اپنے مقاصد قیام کے حصول کے لیے امت کے علماء وفقہاء کی علمی مجلس کی بدولت عمیق بحثوں کا اہتمام کیا ہے۔اور اللہ کے دین کی نصرت اور خدمت مسلمین کے لیے گراں قدر تحقیقی سرمایہ فراہم کیا ہے (2)۔

(۲) مراحل تاسیس

رابطہ عالم اسلامی مکہ مکرمہ کو اس بات کا احساس ہوا کہ اجتہادی بصیرت رکھنے والے علمائے کبار و فقہائے عظام کو تمام دنیا کے ممالک سے جمع کیا جائے اور ان کی ایک علمی شرعی مجلس ترتیب دی جائے تاکہ نئے پیش آنے والے فقہی مسائل و مشکلات میں احکام شرع اسلامی معلوم کیے جاسکیں اور عالم اسلامی کی احتیاج کا تدارک کیا جاسکے۔اس احساس کے تحت جنرل سیکرٹریٹ رابطہ عالم اسلامی نے سب سے پہلے رجب ۱۳۸۳ھ میں ایک حکم جاری کرتے ہوئے مختلف ممالک اسلامیہ کے اصحاب افتاء وعلماء پر مشتمل ایک بورڈ تشکیل دیا (3)، پھر رابطہ کے مرکزی آفس میں ۱۵-۲۲ ذی الحجہ ۱۳۸۴ھ کو منعقدہ جنرل اسلامک کانفرنس میں اس موضوع پر غور کرنے کے بعد یہ قرارداد پاس کی گئی کہ ایک ایسی اسلامی اکیڈمی قائم کی جائے جس میں عالم اسلام کے تمام حصوں سے فقہاء وعلماء اور محققین کی ایک جماعت شامل ہو، وہ مسلمانوں کو درپیش مشکلات ومسائل کا مطالعہ کریں اوران کا اسلامی حل پیش کریں (4)۔

(1) التعريف بالمجمع الاسلامی بمكة المكرمة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامی ، مكة المكرمة، شوال ١٤٢٤، ص ٩ .

(2) ايضاً ص : ٧ (3) ايضاً ص : ٩ (4) ايضاً ص : ١٠

اس قرارداد کو عملی جامہ پہناتے ہوئے رابطہ کی مجلس تاسیسی نے اپنے ساتویں اجلاس منعقدہ ۲۷ ذی الحجہ ۱۳۸۵ھ میں خود مجلس تاسیسی کے بعض ارکان پر مشتمل مندرجہ ذیل کمیٹی تشکیل دی۔

صدر: سماحۃ الشیخ محمد بن ابراہیم آل شیخ مفتی عام سعودی عرب۔

ارکان: ۱- حضرت مولانا سید ابوالحسن علی ندوی ۲- حضرت مولانا ابوالاعلی مودودی
۳- شیخ محمد علی حرکان ۴- شیخ محمد محمود صواف
۵- شیخ محمد فاضل بن عاشور ۶- شیخ عبدالعزیز بن عبداللہ بن باز (5)

اس کمیٹی کو مجوزہ اکیڈمی کا خاکہ پیش کرنے کی ذمہ داری دی گئی۔ کمیٹی نے رابطہ کی مجلس تاسیسی کی پندرہویں میٹنگ منعقدہ ۱۷ ذی الحجہ تا ۱۶ ذی الحجہ ۱۳۹۳ھ میں اپنی رپورٹ پیش کر دی۔ اس رپورٹ کی روشنی میں میٹنگ نے ایک قرارداد پاس کر کے مجلس کے مندرجہ ذیل دس ارکان پر مشتمل باضابطہ ''اکیڈمی بورڈ'' تشکیل دیا:

۱- مولانا ابوالاعلی مودودی ۲- شیخ ابوبکر جومی
۳- شیخ حسنین محمد مخلوف ۴- شیخ عبداللہ بن محمد بن حمید
۵- شیخ علال فاسی ۶- شیخ منصور محجوب
۷- شیخ محمد بن علی حرکان ۸- شیخ محمد شاذلی بن قاضی النیفر
۹- شیخ محمد محمود صواف ۱۰- محمد رشیدی (6)

اس کے بعد رابطہ کی امانت عامہ نے محرم ۱۳۹۶ھ میں باقاعدہ **"المجمع الفقهی الاسلامی"** کے نام سے ایک ادارہ قائم کر دیا اور اس کے مدیر و دیگر ذمہ داران بھی متعین کر دیئے گئے (7)۔

چنانچہ **المجمع الفقهی الاسلامی** کی ایک مجلس بنائی گئی جس میں موجودہ زمانہ کے فقہاء و مفکرین اور مختلف اسلامی علوم جیسے قرآن وحدیث، فقہ، لغت، تاریخ، سماجیات اور اقتصادیات کے ماہرین پر مشتمل ایک ممتاز جماعت کو شامل کیا گیا۔ اس مجلس میں مندرجہ ذیل بارہ ممالک کو نمائندگی دی گئی:

---

(5) التعريف بالمجمع الاسلامی بمكة المكرمة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامی ، مكة المكرمة، شوال ١٤٢٤، ص ١١

(6) ایضاً ص: ١١، ١٢ (7) ایضاً ص: ١٢

اردن، انڈونیشیا، پاکستان، تیونس، الجزائر، سعودی عرب، عراق، لبنان، مصر، موریطانیہ، نائجیریا اور ہندوستان(8)۔

(۳) اہداف

اس مجمع کے اہداف درج ذیل ہیں:

۱- تمام دنیا میں اہل اسلام کو پیش آنے والے جدید فقہی و قانونی مسائل اور مشکلات کا معتبر مصادرِ شریعت اسلامیہ کی روشنی میں مستند جواب اور حل معلوم کرنا۔

۲- وضعی قوانین پر فقہ اسلامی کی برتری ثابت کرنا اور ہر زمانے اور ہر مقام پر ملت اسلامیہ کو پیش آنے والے مسائل کے حل میں شریعت اسلامیہ کی صلاحیت کا ثبوت بہم پہنچانا۔

۳- اسلامی فقہی ورثہ کی اشاعت وترویج نیز اصطلاحات ومفاہیم فقہ کی وضاحت اور عصری زبانوں میں اس کو پیش کرنا۔

۴- اسلامی فقہی مجلّات میں علمی بحثوں کی حوصلہ افزائی اور ترغیب۔

۵- قابلِ اعتماد اور ثقہ فقہ اکیڈمیوں کے جدید فقہی فیصلوں اور معتبر علماء وفقہاء اور محققین کے فتاویٰ اور آرا کو جمع کرنا اور عامۃ المسلمین میں ان کی اشاعت۔

۶- گمراہ کن نظریات، اشکالات اور شبہات جو امت میں بھڑکائے جا رہے ہیں اور احکامِ شریعت اسلامیہ پر جو حملے کیے جا رہے ہیں، ان کی بیخ کنی کے لیے کمربستہ ہو جانا اور ان کے رد کے درپے ہو جانا(9)۔

(۴) تنظیمی ڈھانچہ

المجمع الفقهي الاسلامي کا تنظیمی ڈھانچہ کچھ یوں ہے (10):

(الف) مجلسِ مجمع (ب) جنرل سیکریٹریٹ

---

(8) التعريف بالمجمع الفقهي بمكة المكرمة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامي، مكة المكرمة، شوال ١٤٢٤، ايضاً ص: ١٢، ١٣

(9) ايضاً ص: ١٤

(10) ايضاً ص: ١٥

(الف) مجلسِ مجمع

مجلس کی ہیئتِ ترکیبی درج ذیل ہے:

۱- رئیس مجلس

۲- نائب رئیس مجلس (جو رابطہ عالم اسلامی کا سیکرٹری جنرل ہوتا ہے)

۳- سیکرٹری جنرل مجمع

۴- فقہاء وعلماء امت میں سے منتخب (۲۷) ستائیس ارکان جو قرآن وعلومِ قرآن، حدیث شریف، اصول فقہ، اور فقہ اسلامی کے ماہرین ہوں(11)۔

(ب) مجمع کا جنرل سیکریٹریٹ

مجمع کے جنرل سیکرٹریٹ کا تنظیمی ڈھانچہ اور اس کی ذمہ داریاں درج ذیل ہیں۔

۱- امین عام (جنرل سیکرٹری): یہ اس کے اداروں اور شعبوں کا نگران ہے اور مجلس اجتماعات کے انعقاد کا نظام الاوقات تیار کرتا ہے۔ نیز اس کی قراردادوں کی تنفیذ اور نشر واشاعت کا ذمہ دار ہوگا۔

۲- کچھ تعداد (ضرورت کے مطابق) مشیروں اور محققین کی ہے۔

۳- کچھ تعداد فنی اور شعبہ جات وغیرہ کو چلانے والے سٹاف کی ہے۔

مجمع کا جنرل سیکرٹریٹ دیگر فقہ اکیڈمیوں مثلاً مجمع الفقہ الاسلامی، جدہ جو کہ اسلامی کانفرنس کی تنظیم کا تابع ہے، مجمع البحوث الاسلامیہ، ازھر، اسلامی فقہ اکیڈمی، انڈیا وغیرہ کے ساتھ نظم ونسق اور تعاون کے لیے کوشاں رہتا ہے(12)۔

(۵) طریق کار

یہ مجلس ہر دو سال میں رابطہ عالم اسلامی کے جنرل سیکرٹری کی دعوت پر ایک اجلاس منعقد کرتی ہے۔ اسی طرح رئیس، نائب رئیس یا مجلس کے ارکان کی مطلق غالب اکثریت کے طلب کرنے پر بھی اجلاس منعقد ہو سکتا ہے۔

---

(11) التعریف بالمجمع الفقهی بمكة المكرمة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامی، مكة المكرمة، شوال ١٤٢٤، ص: ١٦

(12) ایضاً ص: ١٧

مجلس کی قراردادیں حاضر ارکان کی غالب اکثریت کے اتفاق پر منعقد ہوتی ہیں اور اجماع شرط نہیں ہوتا۔ اختلاف کرنے والے کی رائے اس کے نام کے ساتھ الگ شائع کر دی جاتی ہے(13)۔

(٦) فقہی سیمینار

اب تک مجمع کے سترہ سیمینار منعقد ہو چکے ہیں جن میں ۹۰ سے زائد جدید موضوعات و معاصر مسائل پر ایسے اہم ترین علماء و اصحاب فتاویٰ نے فیصلے کیے ہیں جن کی فقہ اسلامی میں غیر معمولی اہمیت ہے۔ مجمع کا سالانہ اجلاس دس روزہ ہوتا ہے(14)۔

(٧) دیگر فقہی اداروں سے تعلقات کار

مجمع کے سیکرٹریٹ کے فرائض میں یہ بات شامل ہے کہ وہ دیگر فقہ اکیڈمیوں مثلاً مجمع الفقہ الاسلامی جدہ تابع اسلامی کانفرنس کی تنظیم، مجمع البحوث الاسلامیہ ازھر، اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا وغیرہ(15) کے ساتھ نظم ونسق اور تعاون کے لیے کوشاں رہے(16)۔ اس سے ظاہر ہے کہ اس مجمع کے تاسیسی مقاصد میں یہ بات شامل ہے کہ وہ دیگر فقہی اداروں سے رابطہ استوار رکھے۔ یہ مجمع دنیا بھر کے فقہی اداروں اور اکیڈمیوں سے نہ صرف رابطہ رکھتا ہے بلکہ اکثر وبیشتر ایسے اداروں کے چوٹی کے علماء وفقہاء اور سربراہان ادارہ جات اس مجمع کے ممبران ہیں(17) اور ان اداروں میں زیرِ بحث مسائل بھی اس مجمع کے پلیٹ فارم پر زیرِ بحث آتے ہیں اور یوں یہ امر اجماع امت کی راہ ہموار کرنے کا باعث بنتا ہے۔ چنانچہ رابطہ عالم اسلامی کے تابع یہ ادارہ امت مسلمہ کے فقہی اداروں کے مابین رابطے، بہترین تعلقات کار اور تعاون کا اعلیٰ نمونہ ہے۔

---

(13) التعريف بالمجمع الفقهى بمكة المكرمة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامى، مكة المكرمة، شوال ١٤٢٤، ص: ١٦، ١٧

(14) ايضاً ص: ١٦

(15) ايضاً ص: ١٧، ١٨

(16) ايضاً ص: ١٧

(17) ايضاً ص: ٤٧ تا ٥٣

(ا) مجمع کا اجتہادی منہج

(الف) لامسلکی اجتہاد

مجمع الفقہی الاسلامی کے مناقشوں، مباحثوں اور ان کے نتیجے میں معرض وجود میں آنے والے فیصلوں کے مطالعہ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجمع کا مسلک وسیع المشر بی رہا ہے اور وہ لامسلکی اجتہاد کا قائل ہے۔ مجمع کے ارکان کا مختلف مکاتب فقہ اور دنیا کے مختلف خطوں سے تعلق ہونے کے باوجود یہ امر باعث اطمینان ومسرت ہے کہ مقاصد شریعۃ کی پاسداری کرتے ہوئے تمام فقہی مکاتب کی آراء سے بھرپور استفادہ کیا جاتا ہے۔ اور یوں ایک ایسا متفقہ فقہی سرمایا میسر آ رہا ہے جس کو ڈاکٹر محمود غازی کے الفاظ میں اجتماعی فقہ (Cosmopolitan Fiqh) قرار دیا جاسکتا ہے(18)۔

(ب) فقہی اختلاف کے بارے میں مجمع کی رائے

بعض مسائل میں فقہی اختلاف کے بارے میں مجمع کی رائے یہ ہے اس کے پس پشت کچھ علمی اسباب ہیں جن میں اللہ کی عظیم حکمت اور بندوں پر اس کی رحمت کارفرما ہے، ساتھ ہی اس کی وجہ سے نصوص سے استنباط احکام کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوئی ہے، یہ اختلاف ایک نعمت اور عظیم قانونی فقہی سرمایہ ہے، جس نے امت مسلمہ کو اپنے دین وشریعت کی بابت انتہائی کشادگی وآسانی عطا کی ہے، امت مسلمہ اس کی وجہ سے کسی ایک شرعی تطبیق میں اس طرح محدود ہوکر نہیں رہ جاتی ہے کہ اس سے تجاوز کا امکان نہ ہو اگر کبھی ایک مسلک کے لحاظ سے کوئی تنگی ودشواری آجاتی ہے تو دوسرے مسلک میں اس کے لیے کشایش وآسانی میسر ہوتی ہے، عبادات سے لے کر معاملات، خانگی امور اور قضاء وجنایات تک تمام میدانوں میں شرعی دلائل کی روشنی میں یہ کشایش میسر رہتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ ایسے اختلاف کا نہ ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اصل نصوص بیشتر امور میں ایک سے زائد مفہوم ومعنی کا احتمال رکھتے ہیں، نیز یہ نصوص تمام امکانی واقعات کا احاطہ کر بھی نہیں سکتے ہیں، بقول

---

(18) غازی محمود احمد ڈاکٹر، پروفیسر، مقالہ عصر حاضر میں اجماع کا طریق کار، عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں شیخ زاید اسلامک سینٹر، جامعہ پنجاب لاہور ٢٠٠٤، ص ٢.

بعض علماء نصوص محدود ہیں اور واقعات لامحدود، لہذا قیاس کی طرف رجوع کرنا اور علل احکام، شارع کی غرض، شریعت کے عام مقاصد پر نظر رکھنا اور شریعت کو واقعات اور نئے نئے حادثات میں حکم بنانا ضروری ہے، اور اس تطبیق واجتہاد میں علماء کے فہم وفقہ اور احتمالات کے درمیان ترجیحات کی تعیین میں اختلاف ایک فطری بات ہے، جس کی وجہ سے ایک ہی موضوع پر مختلف علماء کے احکام مختلف ہو جاتے ہیں، جبکہ حق کی تلاش ودریافت ہی ہر ایک کا مقصود ہوتا ہے، اور اس میں جس کا اجتہاد صحیح ہو وہ دوہرے اجر کا مستحق ہوتا ہے اور جس سے غلطی ہو جائے وہ بھی ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے(19)۔

(ج) اجتماعی اجتہاد

مجمع کی رائے میں موجودہ دور میں اجتہاد کی ضرورت سخت ترین ہے کہ آج ایسے مسائل پیش آ رہے ہیں جو پہلے وجود میں نہیں آئے تھے اور آئندہ بھی نئے مسائل پیدا ہوں گے۔ ان کے حل کیلئے اجتماعی اجتہاد کا طریقہ اختیار کیا جائے ایک فقہی اکیڈمی ہو جس میں عالم اسلام کے نمائندہ علماء ہوں اور اس سے فیصلے صادر ہوں، اجتماعی اجتہاد ہی خلفائے راشدین کے زمانہ میں رائج تھا جیسا کہ علامہ شاطبی نے الموافقات میں ذکر فرمایا ہے کہ حضرت عمرؓ اور دیگر صحابہؓ کے پاس مسائل آتے، وہ خیر القرون کا زمانہ تھا، لیکن وہ اہل حل وعقد صحابہ کو جمع کرتے اور بحث ومباحثہ کے بعد فتویٰ دیتے۔ تابعین بھی اسی راہ پر گامزن رہے، چنانچہ فتاویٰ میں فقہاء سبعہ مرجع تھے، جیسا کہ حافظ ابن حجر نے التہذیب میں لکھا ہے کہ جب ان کے پاس کوئی مسئلہ آتا تو سارے لوگ اس پر غور کرتے، اور قاضی اس وقت تک فیصلہ نہ کرتا جب تک ان کے پاس نہ پیش کیا جاتا اور وہ اس پر غور نہ کر لیتے۔ مجمع کی رائے ہے کہ کوئی ایسا ادارہ قائم ہو جو اکیڈمیوں، کانفرنسوں اور ورکشاپوں کی قراردادوں کو جمع کر کے ان سے فائدہ اٹھائے اور انہیں شریعہ فیکلٹی اور اسلامک اسٹڈیز کو فراہم کرے، اس طرح اسلام کی روشنی پھیلے گی اور اسی میں درست وبہتر زندگی کی ضمانت ہے(20)۔

(د) مجتہدین کی شرائط

مجمع کی رائے میں اس عہد میں بھی مجتہدین کے اندر اجتہاد کے مطلوبہ شرائط کا وجود ضروری ہے،

(19) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة، الدورات: من الاولى الى السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامی، الدورة العاشرة، القرار التاسع، ص ٢٣٥ تا ٢٣٨

(20) ايضاً، الدورة الثامنة، القرار الثالث، ص ١١٩ تا ١٧٢

کیونکہ وسائل کے بغیر اجتہاد نہیں ہوسکتا، تاکہ افکار میں کجروی اور حکم خداوندی سے دوری نہ پیش آجائے، ان شرائط کے ذریعہ ہی قرآن کریم اور سنت رسول میں مذکورہ مقاصد شرع کی فہم ممکن ہے۔ اسلاف سے رہنمائی حاصل کی جائے تاکہ اجتہاد صحیح رخ پر ہو، اور ہر معاملہ میں اسلاف کی سابقہ کوشش سے واقفیت کے بعد ہی نئی راہ اپنائی جائے اور اسلاف کی کوششوں سے فائدہ اٹھایا جائے، ورنہ راستہ گڈمڈ ہو جائے گا، قرآن اور سنت سے مستنبط فقہ اسلامی کی کتابوں میں بہت کچھ مواد موجود ہے، مجتہد کیلئے ضروری ہے کہ ان سے کما حقہ واقفیت کا حامل ہو، اس طرح سے نئے مسائل کے حل میں ان کے نظائر پر قیاس کرنے میں آسانی ہوتی ہے (21)۔

(ر) قواعدِ شریعۃ کا التزام

مجمع میں ان تمام قواعدِ شریعہ کا التزام کیا جاتا ہے جن کا اہتمام فقہ اسلامی کے قابلِ فخر ماضی میں کیا جاتا تھا۔ بنیادی طور پر اس اصول کا لحاظ رکھا جاتا ہے کہ ''نص جو قطعی الثبوت اور قطعی الدلالۃ ہو، کی موجودگی میں اجتہاد درست نہیں''۔ جس معاملے میں نص خاموش ہو اس کے حل کیلئے عرف و عادت، استصلاح واستحسان، قاعدۂ دفع الحرج اور مقاصدِ شریعت اور دیگر فقہی قواعد کو بھی بروئے کار لایا گیا ہے۔ کسی واضح حرمت کے فقدان کی صورت میں اباحت اصلیہ کے اصول سے بھی استفادہ کیا گیا ہے (22)۔

(۲) مکمل اتفاق رائے سے کیے گئے فیصلے

المجمع الفقهي الاسلامي مکہ مکرمہ کے تمام فتاویٰ کا اگر تجزیہ کیا جائے (مجمع کے تمام فیصلوں کی فہرست مضمون ہٰذا کے آخر میں ضمیمہ میں ملاحظہ ہو) تو عقائد وشعائر اسلام کے حوالے سے آٹھ، عبادات کے حوالے سے آٹھ، باطل نظریات کے رد میں بارہ، شرف انسانی اور حقوق انسانی پر چار، اسلامی نظام معیشت پر سب سے زیادہ تیئس، سائنسی وطبی میدان میں انیس اور مسلمانوں کے دینی، سماجی اور اجتماعی معاملات کے حوالے سے گیارہ فیصلے کیے گئے ہیں۔ علاوہ ازیں استفسارات، اعلامیے اور سفارشات کے عنوان کی صورت میں نو تحریریں میسر ہیں۔ مجمع میں فیصلے کرتے ہوئے ان میں سے بہت کم

---

(21) قرارات المجمع، القرار الثالث، ایضاً ص ۱۱۹ تا ۱۷۲

(22) ایضاً

میں عدم اتفاق کی صورت پیش آئی ہے۔ اگرچہ مجمع کے فتاویٰ کیلئے آئینی طور پر مکمل اتفاق کی کوئی پابندی نہیں ہے، اور جیسا کہ آئندہ سطور میں ارکان کے عدم اتفاق اور اختلاف کا ذکر بھی آئے گا۔ تاہم اس پر اللہ کا شکرادا کیا جانا چاہیے اور اس بات کو مخبر صادق ﷺ کے فرمان (يد الله على الجماعة) کا مصداق گردانا جانا چاہیے کہ چورانوے کے قریب فیصلوں میں سے صرف تئیس میں ارکان کی معمولی تعداد (جو ایک اور تین کے درمیان رہی) نے مختلف رائے دی (23)۔

(۳) عدم اتفاق/توقف/اختلافی نوٹ

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے کہ چورانوے کے قریب فیصلوں میں سے صرف تئیس میں ارکان کی معمولی تعداد (جو ایک اور تین کے درمیان رہی) نے مختلف رائے دی۔ اور ان تئیس فیصلوں میں اختلاف کا تجزیہ بھی کچھ یوں ہے۔ صرف تین فیصلوں میں ارکان نے تفصیلی اختلافی نوٹ لکھے ہیں جن میں انشورنس کے حوالے سے ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقا کا تفصیلی اختلافی نوٹ، تخصیص حکمی پر الصدیق محمد الامین الضریر کا اختلافی نوٹ اور نالیوں کے صاف زدہ پانی کے استعمال کے جواز کے فیصلہ کے خلاف ڈاکٹر بکر عبداللہ ابوزید کا اختلافی نوٹ شامل ہیں۔ چھ فیصلوں میں ارکان نے محض عدم اتفاق کہا، تقریباً اتنے ہی فیصلوں پر توقف ہے اور باقی میں ارکان نے کہیں تاکیدی نوٹ، الفاظ کے اضافے اور کمیاں کروائی ہیں۔

(۴) التواء/زیرِ التواء فیصلے

مجمع میں یہ طریقہ عام طور پر رائج ہے کہ جب کسی زیرِغور مسئلہ پر تمام ضروری معلومات وتفصیلات ہو جاتیں اس کو زیرِ التواء رکھا جاتا ہے۔ اگلے کسی اجلاس میں اس پر دوبارہ غور کیا جاتا ہے۔ اور تفصیلات و حالات سے مکمل آگاہی اور اطمینان کے بعد ہی فیصلہ کیا جاتا ہے۔ مثلاً بلند عرض بلد پر واقع علاقوں میں نماز اور روزہ وغیرہ کے احکام کے حوالے سے فیصلہ دو مختلف اجلاسوں میں مسلسل غور کے بعد کیا گیا اور مصنوعی بارآوری وٹیسٹ ٹیوب بے بی کے مسئلہ پر تین مختلف اجلاسوں میں طویل غور وخوض کیا گیا۔ پہلے سات میں

(23) قرارات المجمع الفقهي الاسلامي بمكة المكرمة، الدورات: من الاولى الى السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامي، ص ١٩ تا ٣٦٧۔ نیز قرارات المجمع الفقهي الاسلامي برابطة العالم الاسلامي، الدور السابعة عشرة المنعقدة فى الفترة من ١٩–٢٣ / ١٠ / ١٤٢٤ھ، ص ٢١ تا ٥٨

سے اس کی تین صورتوں کو جائز قرار دیا گیا مگر اگلے ہی اجلاس میں ایک صورت کے جواز پر اپنا فیصلہ واپس لے لیا، دین کی بیع اور جینیٹک انجینئرنگ پر رپورٹ آنے کے بعد دوسرے اجلاسوں میں فیصلے دیے گئے۔ اسی طرح بعض اوقات کسی معاملے پر شرعی حکم لگانے کیلئے اس پر ماہرین کے سیمینار منعقد کیے جاتے ہیں۔ کبھی اس کیلئے ٹیکنیکل رپورٹ کی تیاری کا حکم دیا جاتا ہے تو کبھی اس کیلئے فیلڈ سروے کروایا جاتا ہے۔ جین (Gen)، جذعی خلیوں (Stem Cells) کے استعمال، انتخابات میں مسلمانوں کا غیر مسلموں کے ساتھ شریک ہونا اور مسلمان عورتوں کا غیر اسلامی عدالتوں سے طلاق حاصل کرنے کا معاملہ، ایسے مسائل ہیں جو اسی لیے ابھی تک زیر التواء ہیں کہ ان پر اب تک مطلوبہ رپورٹ، سیمینار یا سروے نہیں ہوا۔

(۵) اجماعی فیصلے

مجمع میں جو فیصلے کیے گئے ان میں کئی ایک کو اجماع کا درجہ حاصل ہوا ہے۔ مثلاً مسئلہ قادیانیت، سلمان رشدی کی سزا، تصاویر انبیاء، ضبط تولید، کیمونزم کا رد، اذان و نماز میں لاؤڈ سپیکر کا استعمال اور جہیز کا خلاف اسلام ہونا۔ اسی طرح کیسٹوں میں قرآن کا بھرنا، مصحف عثمانی پر مجتمع ہونا اور رویت ہلال کے جواز پر بالعموم امت میں اجماع پایا جاتا ہے۔ سود اور سودی کاروبار اور مسلم مرد کا غیر مسلم عورت سے نکاح و مسلم عورت کا غیر مسلم مرد سے نکاح ایسے مسائل ہیں جو اسلامی شریعت میں طے شدہ مسئلے ہیں جن پر صدیوں سے امت کا تعامل ہے۔ ان کو اکیڈمی نے امت کو محض یاد دلایا ہے ورنہ ان پر کسی اجتہاد کی ضرورت نہیں ہے۔ دورانِ علاج ستر کا کھولنا، طبی اخلاقیات، اعضاء کی پیوند کاری، کرنسی نوٹ اور اسلامی بنکاری وغیرہ پر اسلامی دنیا کی کئی ایک فقہ اکیڈمیوں میں کام ہوا ہے اور ایک طرح سے یہ بھی اجماع ہے۔

(۶) مخصوص میدانوں کے ماہرین سے استفادہ

مجمع میں یہ عام قاعدہ ہے کہ ایسے مسائل جن کا تعلق مخصوص جدید علوم وفنون اور سائنس وٹیکنالوجی سے ہو جن میں اختصاص کیلئے ایک عمر درکار ہے اور اس دور میں یہ ممکن نہیں ہے کہ ہر کوئی تمام علوم وفنون کا بیک وقت ماہر ہو۔ بنیادی معلومات کی حد تک یا ایک دو علوم میں مہارت ممکن ہے۔ چنانچہ ایسے ماہرین کے سیمینارز اور اجتماعات منعقد کر کے اور ان سے موضوع زیر بحث پر تحقیقی مقالات لکھوا کر اسلامی فکر و فلسفہ کی روشنی میں اسلامی فقہ کے ماہرین فیصلے کرتے ہیں۔

(۷) عالم اسلام کی فکری نمائندگی

دور جدید میں جہاں دنیا فکری دیوالیہ پن کی انتہاؤں کو چھو رہی ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام کی تباہ کاریوں اور خرابیوں کے ردِعمل میں وجود میں آنے والا اخلاقیات، مذہب اور اللہ کے انکار پر مبنی اشتراک کا نظام جس نے دنیا کے بڑے حصے کو اپنی لپیٹ میں لے لیا تھا اپنی موت مر چکا ہے۔ سرمایہ دارانہ نظام اگرچہ اپنی حشر سامانیوں کے ساتھ دنیا پر مسلط ہے مگر اس کا انہدام نوشتۂ دیوار ہے جو صاحب دانش کو نظر آ رہا ہے۔ ایک فکری خلاء ہے جس کو پر کرنے کیلئے اسلام اور علمائے اسلام کی طرف تاریخ کا یہ لمحہ سوالیہ نظروں سے دیکھ رہا ہے۔ المجمع الفقهي الاسلامي مکہ مکرمہ اس سوال کا جواب بہم پہنچانے کیلئے اپنا کردار خوب نبھا رہا ہے۔ باطل نظریات وعقائد کا رد ہو نا یا مختلف عالمی واقعات، جدید سائنسی وطبی ایجادات ہوں یا معاشی مسائل ومعاملات، مسئلہ افغانستان ہو یا فلسطین، دہشت گردی کی تعریف ہو یا جہاد کا صحیح مفہوم ومحل ان سب معاملات پر مجمع نے بے لاگ، متوازن اور اسلامی فکر وفلسفہ کی آئینہ دار فتاویٰ اور رائے کا اظہار کر کے عالم اسلام کی فکری رہنمائی اور نمائندگی کی ہے۔

(۸) اثرات ونتائج

المجمع الفقهي الاسلامي مکہ مکرمہ جو کہ رابطہ اسلامی کا ذیلی ادارہ ہے اس نے دور جدید میں ملت اسلامیہ کی فقہی وقانونی ضروریات پوری کرنے میں بڑا زبردست کردار ادا کیا ہے۔ جیسا کہ اس کی مجلس تمام عالم اسلام کی نمائندہ ہے اسی طرح اس کے اثرات بھی عالم اسلام پر بہت گہرے ہیں۔ پھر یہ عالم اسلام کا دور جدید میں فقہ کا قدیم ترین اور مؤثر ترین ادارہ ہے جس نے اس ضرورت کا خیال کیا۔ اور تادم تحریر کسی لاگ لپٹ کے بغیر اور بغیر حکومتوں کی سرپرستی کے بھرپور پروفیشنل انداز سے، تقویٰ وللّٰہیت کے جذبے سے بیت اللہ شریف کے پڑوس میں اسلام اور اسلامی امت کی خدمت جاری رکھے ہوئے ہے (یاد رہے مجمع کے تمام سترہ سیمینار مکہ مکرمہ میں ہی منعقد ہوئے) دنیا کی بیشتر فقہ اکیڈمیوں کے سربراہ یا اہم ذمہ داران اس کے ممبران ہیں۔ مسلم اقلیتوں کے رہنماؤں سے اکیڈمی کے روابط ہیں۔ اسی طرح اس میں زیر غور آنے والے مسائل دوسری بہت ساری اکیڈمیوں مثلاً مجمع الفقہ الاسلامی (OIC) جدہ، هيئة کبار العلماء۔ الریاض، اسلامی فقہ اکیڈمی۔ انڈیا، مجمع البحوث الاسلامیہ۔ قاہرہ، مجمع الفقہ الاسلامی۔ جنوبی

امریکہ اور یورپی افتاء کونسل ۔ یورپ وغیرہ میں بھی زیر غور آئے ہیں اور یوں ایک اجماع امت کی صورت پیدا ہوئی ہے ۔ دوسری طرف رابطہ عالم اسلامی کے ممالک عالم اسلام کے تمام دار الحکومتوں میں دفاتر موجود ہیں، جن کے ذریعہ مجمع کے ان فیصلوں کی ترویج واشاعت بحسن وخوبی سرانجام دی جارہی ہے اور ان کو امت اسلامیہ میں قبولیت عامہ حاصل ہو رہی ہے ۔ اللہ سے دعا ہے کہ وہ مجمع کے کام میں برکت عطا فرمائے ، اس کی منتظمین ، ارکان ، علماء اور مالی تعاون کرنے والوں کو اپنی حفظ وامان میں رکھے ، ان کی مساعی جمیلہ کو قبول فرمائے اور مجمع کے اس کام کو امت کی سربلندی ووقار کا ذریعہ بنادے ۔ (آمین)

فصل ششم

مجمع الفقہ الاسلامی (OIC) جدہ

یہ ادارہ اسلامی ممالک کی تنظیم، اسلامی کانفرنس کی تنظیم (OIC) کا ذیلی ادارہ ہے، جس کی تشکیل کا اعلان تنظیم کی تیسری سربراہی کانفرنس منعقدہ ۲۵ تا ۲۸ جنوری ۱۹۸۱ء بمقام مکہ مکرمہ کیا گیا۔ اس اجلاس میں طے پایا کہ ایک ایسی کونسل بنائی جائے جس کے ممبران علماء، فقہاء اور محققین نیز مختلف شعبہ جات مثلاً سائنس، اقتصادیات کے ماہرین ہوں۔ ان ماہرین کا انتخاب تمام اسلامی ممالک سے کیا جائے تاکہ وہ عصری تقاضوں کا ادراک کرتے ہوئے موجودہ ارتقاء پذیر معاشرہ وتمدن کی مشکلات ومسائل پر غور کر کے اجتماعی اجتہاد کریں تاکہ اسلامی ثقافت کو اجاگر کیا جائے اور زیادہ سے زیادہ ممکنہ حد تک اتحاد واتفاق پیدا ہوسکے (1)۔

اگست ۱۹۸۲ء میں جمہوریہ نیجر میں منعقدہ وزرائے خارجہ کانفرنس میں اس مجمع کے بنیادی ڈھانچہ کی تفصیلات منظور کی گئیں۔ اس کا تاسیسی اجلاس ۷ تا ۹ جون ۱۹۸۳ء کو سعودی فرمانروا ملک فہد عبدالعزیز کے زیراہتمام مکہ مکرمہ میں منعقد ہوا، جس میں تقریباً چالیس اسلامی ممالک کے اعلیٰ سطحی وفود نے شرکت کی۔ اس اجلاس میں مجمع کے تمام علمی وانتظامی اور اساسی نظام کی تفصیلات باقاعدہ طور پر طے کی گئیں۔ اس کا صدر دفتر جدہ قرار دیا گیا۔ مجمع کے دو بنیادی مقاصد یہ قرار دیئے گئے۔

۱- احکام شرع کے مطابق اتحاد پیدا کرنا جو نظریاتی وعلمی دونوں میدانوں میں نیز شخصی، اجتماعی اور عالمی، ہر سطح پر ہو۔

۲- مسلم امت کو اسلامی عقائد سے جوڑنا اور جدید مسائل پر غور واجتہاد کر کے ان کا شرعی حل پیش کرنا۔

OIC سے وابستہ تمام ممالک کا ایک ایک نمائندہ اس اکیڈمی کا ممبر ہے، غیر اسلامی ممالک کی مسلم اقلیتوں سے بھی ایک ایک نمایاں عالم کی نمائندگی رکھی گئی ہے۔ نیز زیر بحث موضوعات سے متعلق مسلم

---

(1) قرارات و توصيات مجمع الفقه الاسلامی، المبثق من منظمة المؤتمر الاسلامی، للدورات ١-١٤، القرارات ١-١٣٤، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلاميه، مطابع الدوحة المحدثية المحدوة - قطر، ص ١٥ -

ماہرین کوبھی خصوصی طور پر مدعو کیا جا تا ہے۔مجلس کا سالانہ فقہی اجلاس منعقد ہوتا ہے۔اس کے علاوہ تخطیط ، بحث وتحقیق ، افتاء، تقریب بین المذاہب اور ترجمہ واشاعت کے شعبہ جات قائم کیے گئے ہیں ۔انتظامی امور کیلئے ''الامانة العامة '' قائم ہے جو براہ راست اکیڈمی کی علمی وانتظامی سرگرمیوں کیلئے نگران و ذمہ دار ہے۔

اکیڈمی کا پہلا اجلاس ۱۹ تا ۲۲ نومبر ۱۹۸۴ء کو مکہ مکرمہ میں منعقد ہوا۔ یہ افتتاحی اور انتظامی نوعیت کا اجلاس تھا، اس میں صدر، نائب صدر، دیگر عہدیداروں کا انتخاب اور آئندہ لائحہ عمل طے کیا گیا۔فقہی مسائل پرغور وخوض کا آغاز دوسرے اجلاس منعقدہ دسمبر ۱۹۸۵ء، جدہ سے ہوا۔تب سے لے کر اب تک یہ سلسلہ باقاعدگی سے جاری ہے(2)۔

مجمع کے پہلے اجلاس منعقدہ ۲۶-۲۹ صفر ۱۴۰۵ھ بمطابق ۱۹-۲۲ نومبر ۱۹۸۴ء بمقام مکہ مکرمہ میں جب مجمع کے نظم ،اصول وضوابط اور اسلوب کار وضع کیا گیا اس موقع پر تین اہم فیصلے کیئے گئے :

ا) مجمع کی مجلس شوری (مجلس المجمع) کا انتخاب

ب مجمع کیلئے لائبریری (مکتبة المجمع) کا قیام

ج تین بنیادی شعبوں کا تعین

(i) شعبہ منصوبہ بندی(Planing)

(ii) شعبہ دراسات والبحوث(Studies & Discussion)

(iii) شعبہ فتاوی

اس طرح اسلامی سربراہی کانفرنس کے ذیلی ادارے کی حیثیت سے مجمع الفقہ الاسلامی نے حقیقت کا روپ دھار لیا۔تمام اسلامی ممالک کے جدید مسائل کے حل کو اپنا ہدف قرار دیا۔ چنانچہ مجمع کے شعبہ منصوبہ بندی نے ۲۲-۲۵ شعبان ۱۴۰۵ھ بمطابق ۱۲-۱۵ مئی ۱۹۸۵ء میں اس وقت تک موصول ہونے والے استفسارات اور آراء پر بحث ومباحثہ کا سلسلہ شروع کر دیا۔اور ابتدائی شکل میں انہیں ترتیب دے کر

(2) قرارات و توصيات مجمع الفقه الاسلامى ، المبثق من منظمة المؤتمر الاسلامى، للدورات ١-١٤، القرارات ١-١٣٤ ، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلاميه ، مطابع الدوحة المحدثية المحدوة ـ قطر ، ص ١٥، ١٦ ـ

ممبران مجمع کو مزید غور وفکر کیلئے بھجوا دیا گیا(3)۔

مجمع الفقہ الاسلامی- ہیت ترکیبی، اراکین و ماہرین:

مجمع الفقہ الاسلامی میں تنظیم اسلامی کانفرنس کے تمام رکن ممالک کو نمائندگی دی گئی ہے علاوہ ازیں ہر ملک سے فقہ اور دینی علوم کے ماہرین مجمع کی دعوت پر خصوصی طور پر بھی اجلاسوں میں شریک ہوتے ہیں۔مجمع کے ممبران دو قسم کے ہیں:

١- الاعضاء المنتدبون (حکومتوں کے نامزد ارکان)

٢- الاعضاء المعینون (مجمع کے منتخب ارکان)

اول الذکر قسم کو متعلقہ حکومتیں ہی نامزد کرتی ہیں ان کی تعداد ۵۲ کے قریب ہے۔ جبکہ ثانی الذکر جس میں عالم اسلام کے جید علماء وفقہاء اور مختلف علوم وفنون ہوتے ہیں ان کا انتخاب مجمع کے تاسیسی ارکان کرتے ہیں علاوہ ازیں اسلامی ممالک کی جامعات، تحقیقی اور فقہی اداروں کے محققین اور مختلف شعبوں کے متخصصین بھی مجمع میں شامل ہیں۔مثلاً مجمع کے تیسرے اجلاس منعقدہ ۱۱-۱۶ اکتوبر ۱۹۸۶ء بمقام عمان کے شرکاء پر اگر نظر دوڑائی جائے تو اسلامی ممالک اور دیگر خطوں سے مجلس عاملہ، اراکین اور ماہرین کی درجِ ذیل صورتحال سامنے آتی ہے جس سے ممبران کی علمی ثقاہت اور مہارت کی تصویر بخوبی ہمارے سامنے آجاتی ہے۔

(ا) حکومتوں کے نامزد ارکان: (الاعضاء المنتدبون)

١-	فضيلة الدكتور بكر بن عبد الله ابو زيد	سعودی عرب	صدر
٢-	فضيلة الحاج عبد الرحمن باه	گینیا	نائب صدر
٣-	فضيلة الدكتور عبد السلام العبادى	اردن	نائب صدر
٤-	فضيلة الدكتور عبد الله الحاج ابراهيم	ملائیشیا	نائب صدر
٥-	فضيلة الدكتور محمد عبد اللطيف صالح الفرفور	شام	صدر شعبہ منصوبہ بندی

(3) قرارت و توصيات مجمع الفقه الاسلامى - ايضاً ص ١٦

نمبر	نام	ملک	عہدہ
۶-	فضيلة الشيخ عبد العزيز محمد عيسى	مصر	صدر شعبہ الافتاء
۷-	فضيلة الاستاذ ابراهيم بشير الغويل	لیبیا	مقرر شعبہ منصوبہ بندی
۸-	فضيلة الاستاذ محمد ميكو	مغرب	مقرر شعبہ الافتاء
۹-	فضيلة الدكتورمحمد شريف احمد	عراق	مقرر شعبہ البحوث والدراسات
۱۰-	سيدى محمد يوسف جيرى	مالے	ممبر مکتب المجلس
۱۱-	فضيلة القاضى محمد تقى العثمانى	پاکستان	ممبر مکتب المجلس
۱۲-	فضيلة الدكتور روحان امباى	سینیگال	ممبر مکتب المجلس
۱۳-	البروفيسور صالح طوغ	ترکی	ممبر مکتب المجلس
۱۴-	فضيلة الشيخ محمد هاشم البرهانى	متحدہ عرب امارات	ممبر
۱۵-	فضيلة الشيخ احمد ازهر بشير	انڈونیشیا	ممبر
۱۶-	فضيلة الشيخ محمد عبد اللطيف آل سعد	بحرین	ممبر
۱۷-	فضيلة الدكتور دو كورى ابو بكر	بورکینافاسو	ممبر
۱۸-	فضيلة الشيخ عبد الحميد بن باكل	برونائی دارالسلام	ممبر
۱۹-	حجة السلام محمد على التسخيرى	ایران	ممبر
۲۰-	فضيلة الشيخ محمد على عبد الله	نائجیریا	ممبر
۲۱-	فضيلة الشيخ محمد المختار السلامى	تیونس	ممبر
۲۲-	فضيلة الدكتور عمر جاه	گمبیا	ممبر
۲۳-	فضيلة الشيخ هارون خليف جيلى	جیبوتی	ممبر
۲۴-	فضيلة الدكتور محمد عطا السيد سيد احمد	سوڈان	ممبر
۲۵-	فضيلة الشيخ آدم الشيخ عبد الله على	صومالیہ	ممبر

۲۶- فضيلة الشيخ تيجانی صابون محمد	چاڈ	ممبر
۲۷- فضيلة الشيخ احمد بن حمد الخليلی	عمان	ممبر
۲۸- فضيلة الشيخ رجب بيوض التميمی	فلسطین	ممبر
۲۹- فضيلة الشيخ خليل محی الدين الميس	لبنان	ممبر
۳۰- فضيلة الشيخ موسی فتحی	مالدیپ	ممبر
۳۱- معالی الشيخ محمد سالم محمد علی عبد الودود	موریطانیہ	ممبر
۳۲- فضيلة الشيخ سعيد محمد عبد الرحمن آل الشيخ		ممبر
۳۳- فضيلة الشيخ محمد عبده عمر	یمن	ممبر
۳۴- فضيلة الشيخ انس عبد النور خاليصا	یوگنڈا	ممبر

(ب) مجمع کے منتخب ارکان: (الاعضاء المعينون)

۱- معالی الدكتور عبد العزيز الخياط	مؤسسة آل البيت
۲- معالی الاستاذ عبد الهادی بوطالب	المدير العام للمنظمة الاسلاميه للتربية واللعوم الثقافية (الملكة المغربية)
۳- فضيلة الدكتور الصديق محمد الامين الضرير	استاذ بجامعة الخرطوم
۴- فضيلة الشيخ مصطفیٰ احمد الزرقاء	استاذ فی كلية الشريعة بالجامعة (اردن، عمان)
۵- فضيلة الشيخ عبد الرحمن البسام	عضو مجمع الفقه الاسلامی (مكه مكرمه)
۶- فضيلة الشيخ طه جابر العلوانی	مدير المعهد العالمی للفكر الاسلامی (واشنگٹن)
۷- فضيلة الدكتور عبد الستار عبد الكريم ابو غده	خبير و مقرر الموسوعة الفقهية (كويت)

(ج) ماہرین (الخبراء)

۱-	فضيلة الدكتور يوسف عبد الله القرضاوى	عميد كلية الشريعة ومدير مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر
۲-	فضيلة الدكتور وهبة الزحيلى	رئيس قسم الشريعة الاسلامية جامعة الامارات كلية الشريعة والقانون
۳-	فضيلة الدكتور على احمد السالوس	استاذ مساعد بكلية الشريعة، جامعة قطر
۴-	سعادة الدكتور محمد على البار	طبيب. مستشار قسم الطب الاسلامى مركز الملك فهد للبحوث طبية جامعة الملك عبد العزيز ـ جدة
۵-	سعادة الاستاذ احمد بزيع الياسين	مدير بيت التمويل الكويتى
۶-	فضيلة الشيخ كمال الدين جعيط الدين بتونس و خبير لدى جامعة	استاذ بالكلية الزيتونية للشريعة واصول الدول العربية
۷-	فضيلة الدكتور نزيه كمال حماد	استاذ مشارك فى قسم القضاء بجامعة ام القرى ـ (بمكة المكرمة)
۸-	فضيلة الدكتور حسن عبد الله الامين محمد	البحوث (البنك الاسلامى للتنمية بجدة)
۹-	فضيلة الشيخ مصطفى كمال التارزى	أستاذ
۱۰-	فضيلة الشيخ عبد الله الشيخ المحفوظ بن بيه	استاذ بجامعة الملك عبد العزيز / كلية الاداب بجدة
۱۱-	فضيلة الشيخ محيى الدين قادى	استاذ
۱۲-	فضيلة الشيخ احمد محمد جمال	عضو مجلس الشورى واستاذ الثقافة الاسلاميه بجامعة ام القرى بمكة المكرمة

۱۳- سعادة الدكتور فخر الدين بن عثمان الكراى — باحث علوم الفضاء بالولايات الامريكية المتحدة

۱۴- فضيلة الاستاذ على حيدرى — خبير فى شؤون الاقتصاد

(د) مرکزی سیکرٹریٹ اسلامی سربراہی کانفرنس:

معالى الشيخ فواد عبد الحميد الخطيب — الامين العام المساعد

(ر) المجمع الملكى لبحوث الحضارة الاسلاميه : (مؤسسة أل البيت — اردن)

۱- معالى الاستاذ الدكتور ناصر الدين الإسد — وزير التعليم العالى ورئيس موسسة آل البيت

۲- الاستاذ فاروق جرار — امين النشر والشنوون العلمية بالموسسة

(س) البنك الاسلامى للتنمية

۱- معالى الدكتور احمد محمد على — رئيس البنك

۲- الاستاذ محمد الفاتح حامد — مستشار قانونى

۳- الدكتور عبد الرزاق اللبابيدى

۴- الاستاذ دور موس شفدار

۵- الدكتور منذر قحف — باحث اقتصادى

(ط) الامانة العامة للمجمع

۱- فضيلة الدكتور محمد الحبيب ابن الخوجة — سيكرٹرى جنرل مجمع (4)

دیگر اداروں سے اشتراک کار:

مجمع کو بعض فنی موضوعات پر سیمینار اور کانفرنس کے انعقاد کیلئے مندرجہ ذیل اداروں کا اشتراک حاصل رہا ہے۔

---

(4) مجلة مجمع الفقه الاسلامى، الدورة الثالثة، العدد الثالث ، الجزء الثالث ، ۱٤۰۸ھ، ۱۹۸۷ء، ص ۲۰٦۸—۲۰۷۱

۱- جدید طبی مسائل۔اسلامی طبی تنظیم کویت کے تعاون سے

۲- شرعی قوانین۔وزارت عدل اوراسلامی فقہ کے اداروں کے تعاون سے

۳- جدید مالیاتی واقتصادی مسائل۔اسلامی اقتصادی اور مالیاتی اداروں کے تعاون سے (5)۔

مجمع الفقہ الاسلامی کے سالانہ اجلاسوں پر ایک نظر

مجمع کے سامنے پیش کردہ مسائل کو ایک خاص طریقے اور مختلف مراحل سے گزار کر حل کیا جاتا ہے۔سب سے پہلے علماء کی وساطت سے مسئلہ کے بارے میں فقہی اورشرعی آراء قائم کی جاتی ہیں۔ممبران علماء اپنے تحقیقی مقالات میں موضوع زیر بحث کے جملہ پہلوؤں کا احاطہ کرتے ہیں اور ہر پہلو کا نہایت باریک بینی سے جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔انفرادی آراء کے بعد آزادانہ بحث وتمحیص اور مناقشہ کا موقع بھی دیا جاتا ہے۔آخر میں مسئلہ زیر بحث کے بارے میں حتمی رائے قائم کر کے قرارداد کی صورت میں پیش کی جاتی ہے۔اگر موضوع زیر بحث پر مزید غور وفکر کی ضرورت ہوتو آئندہ اجلاس تک ملتوی کر دیا جاتا ہے۔

جنوری ۲۰۰۳ء تک مجمع کے ۱۴ اجلاس ہوئے۔

مجمع الفقہ الاسلامی۔علمی منصوبے:

مجمع الفقہ الاسلامی اپنے قیام سے تاحال مندرجہ ذیل منصوبوں پر کام کر رہا ہے۔

۱- الموسوعة الفقهية الاقتصادية (فقہی اقتصادی انسائیکلوپیڈیا)

مجمع نے اس امر پر اتفاق کیا کہ ایک ایسا فقہی انسائیکلوپیڈیا شائع کیا جائے جو قدیم وجدید فقہی نظائر وفیصلوں پر مشتمل ہو نیز اس کو مجمع تحقیقی اور سہل انداز میں ترتیب وار لکھوائے تاکہ استفادہ آسان ہو۔ چنانچہ اس غرض کیلئے مختلف علماء و ماہرین میں موضوعات تقسیم کیئے اور مختلف تحقیق اداروں اور جامعات سے تحقیقی مقالات لکھوا کر یہ کام مکمل کرلیا گیا۔

۲- اسلامی تراث کا احیاء

مجمع کے پیش نظر اسلامی اقدار وثقافت کا احیاء ہے جس میں مختلف مصادر پر بنیادی ماخذ کی فراہمی شامل ہے۔تاکہ متخصصین ،فقہاء واستفادہ کرسکیں۔

---

(5) قرارات و توصيات ، مجمع الفقه الاسلامى ، ص ۱۷ — ۲۰

۳- فقہی قواعد پر جامع کتاب (القواعد الفقهية)

مجمع کا ایک علمی کارنامہ یہ بھی ہے کہ اس نے ایک ایسی کتاب شائع کی ہے جو حروف ابجد کے اعتبار سے ترتیب دی گئی ہے۔ اور مسلکی اختلاف سے قطع نظر فقہ کے بنیادی اصول اور قاعدوں کے تناظر میں دیکھا گیا ہے۔

۴- مجمع کا مجلّہ (Journal)

ہر اجلاس کے بعد مجمع ایک سالانہ رسالہ شائع کرتا ہے۔ جو سال بھر کے اجلاس میں زیر بحث لائے گئے موضوعات اور ممبران کی آراء وتحقیقات پر مشتمل ہوتا ہے۔ نیز اس میں مجمع کی ہر اجلاس کی مکمل کاروائی ہوئی اور مجمع کے اجلاس میں منظور ہونے والی قراردادیں بھی شائع کی جاتی ہیں۔

۵- مجمع کا مکتبہ (Library)

مجمع کے زیر اہتمام ایک لائبریری بنائی گئی ہے جس میں علماء محققین اور باحثین کیلئے بنیادی مصادر تفاسیر القرآن، احادیث، فقہ، اصول، تاریخ عقائد، لغات واقتصاد پر مشتمل کتابیں جمع کی گئی ہیں تاکہ مجمع کی علمی ضروریات کو پورا کیا جاسکے۔

مجمع الفقہ الاسلامی کی دیگر سرگرمیاں

مجمع کے اپنے سالانہ وخصوصی اجلاس باقاعدگی سے منعقد ہوتے ہیں جس میں ہر فن وشعبہ کے ماہرین ومتخصصین ان اجلاسوں میں شرکت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ پوری دنیا میں جہاں کوئی اسلامی ادارہ، تنظیم، کانفرنسز اور سیمینارز کا انعقاد ہوتا ہے اس میں مجمع کی بھرپور شرکت ہوتی ہے۔

شعبہ تالیف وتحقیق میں مجمع کون اداروں کا خصوصی تعاون رہا ہے:

۱- جامعه امام محمد بن سعود الاسلاميه، رياض، سعودی عرب

۲- جامعه ام القریٰ، مكة المكرمة، سعودی عرب

۳- المنظمة الاسلاميه للعلوم الطبيه، كويت

مجمع کے کچھ ممبران ایسے بھی ہیں جو مختلف جامعات، اداروں اور کمپنیوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ مجمع مختلف شعبوں میں ان کے ساتھ تعاون کرتا ہے۔ ان میں سے کچھ یہ ہیں۔

۱۔ ایسکو (ESECO) مغرب (اردن)۔

۲۔ رابطہ عالم اسلامی کی تابع شاخ مکۃ المکرّمۃ۔

۳۔ ''مؤسسۃ آل البیت'' اردن۔

۴۔ مجمع بحوث الاسلامیہ۔ ازھر شریف۔ مصر۔

جن اسلامی اقتصادی مراکز سے مجمع کا مستقل رابطہ ہے ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

۱۔ بیت التمویل الکویتی، کویت۔

۲۔ ابحاث الاقتصادی اسلامی، الملک عبدالعزیز یونیورسٹی۔

۳۔ المعھد الاسلامی للبحوث والتدریب۔

۴۔ بنک البحرین الاسلامی۔

۵۔ بنک فیصل الاسلامہ۔ بحرین۔

اسلامی اداروں اور یونیورسٹیوں سے تعاون:

مختلف یونیورسٹیوں اور اداروں کی علمی اور افرادی قوت سے استفادہ کیلئے مجمع ان سے بھر پور تعلق رکھتا ہے، اس میں جہاں مجمع کو میسر شدہ افراد وعلوم تک رسائی ہے وہاں اداروں کو بھی مختلف پیش آنیوالے شرعی احکام حل کرنے اور مختلف بین الاقوامی سطح پر مسائل کو سامنے لانے کا موقع ملتا ہے۔ یہ ادارے اس تعاون میں پیش پیش ہیں۔

۱۔ اسلامی ممالک میں قائم وزارت اوقاف۔

۲۔ اسلامی بینک، جدہ۔

۳۔ رابطہ عالم اسلامی، مکہ المکرّمہ۔

۴۔ منظمۃ الاسلامیہ للعلوم الطبیہ، کویت۔

۵۔ موسسۃ اقراء الخیریہ، جدہ۔

۶۔ موسسۃ آل البیت، اردون۔

۷۔ جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیہ، ریاض۔

۸۔ جامعہ ام القریٰ، مکہ المکرّمہ۔

۹- المعہد العالمی لابحاث الاقتصادی الاسلامی جامعۃ الملک عبدالعزیز، جدہ۔

۱۰- المعہد العالمی للفکر الاسلامی (IIT) واشنگٹن، امریکہ۔

۱۱- مجمع الفقہ الاسلامی، ہندوستان۔

مجمع کی مطبوعات:

(الف) مجلۃ: ہر اجلاس کے بعد اپنا رسالہ جاری کرتا ہے۔ اب تک ۳۴ جلدوں میں گیارہ رسالے شائع ہو چکے ہیں۔

(ب) قراردادیں (قرارات وتوصیات): عربی زبان میں ایک کتاب جس میں ۱۳ اجلاسوں کی روداد ہے

فارسی زبان میں ایک کتاب جس میں آٹھ اجلاسوں کی روداد ہے۔

ترکی زبان میں ایک کتاب جس میں آٹھ اجلاسوں کی روداد ہے۔

فرانسیسی زبان میں ایک کتاب جس میں پانچ اجلاسوں کی روداد ہے۔

انگریزی زبان میں ایک کتاب جس میں پانچ اجلاسوں کی روداد ہے۔

اردو زبان میں ایک کتاب جس میں نو اجلاسوں کی روداد ہے(6)۔

مجمع الفقہ الاسلامی-اسلوب کار اور منہج اجتہاد:

مجمع نے اپنے قیام وتاسیس سے جنوری ۲۰۰۳ء تک ۱۴ اجلاس مختلف اسلامی ممالک میں منعقد کیے ہیں۔ پہلے اجلاس کو چھوڑ کر جو کہ تاسیسی وتشکیلی تھا بقیہ ۱۳ علمی اجلاسوں میں ۱۰۳ مختلف فقہی، شرعی، عصری وتہذیبی موضوعات مسائل زیرِ غور آئے اور ان اہم مسائل پر محققین ومتخصصین نے بحثیں پیش کیں۔

مجمع کے منہج اجتہاد کے چند عمومی اصول درج ذیل ہیں۔

۱- فقہی ورثے کا احترام

مجمع الفقہ الاسلامی اپنی فقہی آراء اور اپنے فتاویٰ میں بنیادی طور پر قدیم فقہی ورثہ پر انحصار کرتا ہے۔ کسی نئے مسئلہ اور معاملہ کا حل سب سے پہلے قدیم فقہی کتب میں تلاش کیا جاتا ہے چنانچہ ہم دیکھتے ہیں مجمع میں پیش کیئے جانے والے مقالات اور مباحث بیشتر قدیم فقہی آراء پر مبنی ہیں۔ اس طرح مجمع کا اجتہاد

---

(6) قرارات و توصیات، مجمع الفقہ الاسلامی، ص ۲۹ — ۳۸

قدیم فقہی ورثہ کا پابند اجتہاد ہے۔اس کی جھلک جدید مالیاتی وتجارتی معاملات، بینکاری اور انشورنس سے متعلق فتاویٰ میں دیکھی جاسکتی ہیں۔

۲- غیر مسلکی اجتہاد:

مجمع الفقہ الاسلامی کا اجتہاد گوفقہی روایات کے احترام اور پابندی کا پہلو لئے ہوئے ہے تاہم وہ کسی مخصوص فقہی مسلک کے تابع اور زیر اثر نہیں۔مجمع کا اختیار کردہ منہج اجتہاد غیر مسلکی اجتہاد ہے۔اسے وسیع المسلکی اجتہاد بھی کہا جاسکتا ہے۔مجمع تمام فقہی مسالک کوایک فقہی وحدت تصور کرتا ہے جس کالازمی نتیجہ یہ ہے کہ ایک مخصوص مسئلہ پر حنفی نقطہ نظر اختیار کیا جائے اور دوسرے مسئلہ پر شافعی مسلک کے مطابق فیصلہ دیا جائے

۳- فقہی ورثے سے مناسب انتخاب

مجمع کے منہج اجتہاد کی ایک اور خصوصیت قدیم ورثے سے اپنی ضرورت کے مطابق انتخاب ہے۔ اس منہج اجتہاد کوڈاکٹر یوسف القرضاوی نے **الاجتهاد الانتقائی** ،یعنی ترجیح وانتخاب کا منہج قرار دیا۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وسیع وعریض فقہی سرمائے سے عہد حاضر کی ضرورت کے مطابق کچھ آراء منتخب کی جائیں اوران کے مطابق فتویٰ دیا جائے۔

۴- حلال وحرام میں احتیاط پسندی

مجمع الفقہ الاسلامی کے منہج اجتہاد کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ایسے معاملات جس میں حلال وحرام کا یکساں احتمال وشائبہ ہو وہاں احتیاط کا پہلو ملحوظ رکھا جاتا ہے اور وہ نقطہ نظر اختیار کیا جاتا ہے جوشبہ سے پاک ہو.

۵- اباحت اصلیہ کے اصول کا استعمال

وہ امور جن میں حرمت کا شائبہ نہ ہو۔ان کے بارے میں مجمع الفقہ الاسلامی اباحت اصلیہ کے اصول پر فیصلہ کرتا ہے۔اباحت اصلیہ کا مفہوم یہ ہے کہ جس چیز کوصراحتاً کسی شرعی نص نے حرام قرار نہ دیا ہو اسے جائز تصور کیا جائے اس کی بنیاد فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ **الاصل فی اشیاء الاباحة** ،یعنی اشیاء کی اصل حالت ان کا جائز ومباح ہونا ہے۔مجمع نے جدید مالی معاملات میں اپنے فتاویٰ اور آراء میں اسی اصول کوپیش نظر رکھا ہے(7)۔

---

(7) طاہر منصوری، ڈاکٹر، مقالہ ''مجمع الفقہ الاسلامی جدہ کی اجتہادی کاوشوں کا جائزہ'' در''فقہ کی تشکیل جدید میں اجتماعی اجتہاد کا کردار،عصر حاضر میں اجتہاد اور قابل عمل صورتیں'' شیخ زاید اسلامک سنٹر، جامع پنجاب، لاہور ۲۰۰۴،ص:۸۶-۹۰.

اجتماعی اجتہادی اداروں کی فقہی خدمات کا جائزہ

اجتماعی اجتہادی اداروں کی فقہی خدمات کا جائزہ

زیر نظر باب میں اجتماعی اجتہاد کے گذشتہ باب میں مذکور اداروں کی فقہی خدمات اور اجتہادی فیصلوں کا قدرے اختصار اور اجمال سے جائزہ لیا جائے گا۔ اجمال و اختصار سے اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ادارے کی خدمات اس قدر وسیع اور وقیع ہیں کہ اگر ان میں سے کسی ایک ادارے کی خدمات کا تفصیلی جائزہ لیا جائے تو اس کیلئے ہزاروں صفحات درکار ہیں تاہم ایک مختصر تجزیاتی مطالعہ کرنے کے بعد آئندہ باب میں مقالہ ہذا کے اصل موضوع ''انعقاد کی عملی صورتوں'' کے حوالے پیش رفت ممکن ہو سکے گی۔

فصل اول

اسلامی نظریاتی کونسل-پاکستان کی فقہی آراء وتجاویز کا تجزیہ

ذیل میں اسلامی نظریاتی کونسل کی اہم فقہی آراء کا موضوعی تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

- **اسلامی نظام معیشت**

پاکستان کے قیام کے تقریباً ۳۰ برس بعد پہلی مرتبہ سنجیدہ طور پر کوشش شروع کی گئی کہ پاکستان کے نظام معیشت کو سود سے پاک کیا جائے اور اسے قرآن وسنت کے احکام کے مطابق بنایا جائے۔ اس ضمن میں مرحوم جنرل محمد ضیاء الحق نے اسلامی نظریاتی کونسل کو خصوصی ہدایت کی کہ وہ سود سے پاک نظام معیشت کا خاکہ مرتب کر کے حکومت کو پیش کرے۔

کونسل نے اس ہدایت پر مؤثر طریقے سے عملدرآمد کیلئے ۱۹۷۹ء میں اقتصادیات اور بینکاری کے ماہرین پر مشتمل ایک پینل (Panel) تشکیل دیا۔ اس پینل نے فروری ۱۹۸۰ء کو ملکی معیشت سے سود کا خاتمہ کے عنوان سے ایک رپورٹ تیار کی، جسے کونسل نے جون ۱۹۸۰ء میں حتمی شکل دے کر حکومت کو پیش کر دیا۔

کونسل کی دیگر اجتماعی اجتہادی کاوشوں کی طرح یہ بھی ایک بہت اہم اور وقیع کوشش ہے۔ اسلامی نظریاتی کونسل کی یہ رپورٹ پاکستان کی معیشت کو اسلام کے سانچے میں ڈھالنے کے ضمن میں پہلی سنجیدہ کوشش تصور کی جاسکتی ہے۔ اس رپورٹ میں قومی معیشت کو سود سے پاک کرنے کیلئے مفصل طریق کار تجویز کیا گیا ہے۔ اسی بنیاد پر حکومت نے اس پر سنجیدگی سے غور کرنے کے بعد اس کا نفاذ کی سفارش کی۔

کونسل نے ربا کے خاتمے کیلئے جن امور پر تفصیلی بحث کی، ان میں اسلام میں سود کا تصور، نفع ونقصان میں شراکت کا مفہوم اور طریق کار، سود کے متبادل طریق کار، تجارتی بینک کاری، متخصص مالیاتی ادارے اور حکومتی لین دین شامل ہیں۔ کونسل نے ان اداروں کی موجودہ صورت حال کو بدل کر اس کی جگہ اسلامی طریق مالیات متعارف کرانے کیلئے ایکشن پلان دیا۔

کونسل نے اسلامی نظام بنک کاری کیلئے نفع ونقصان میں حصہ داری اور قرض حسن کو سود کے متبادل کے طور پر متعارف کرایا۔ کونسل نے سرمایہ کاری اور فراہمی سرمایہ کے مختلف اسلامی طریقے تجویز کیے، ان میں حق الخدمت، پٹہ داری، سرمایہ کاری بذریعہ نیلامی، بیع مؤجل، ملکیتی کرایہ داری، عمومی شرح منافع پر سرمائے کی فراہمی، قرض بعوض قرض اور خصوصی قرضے شامل ہیں۔ امر واقعہ یہ ہے کہ حق الخدمت اور عمومی شرح منافع پر سرمائے کی فراہمی کے طریقے کسی نہ کسی شکل میں سود کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہیں۔ اسی طرح سرمایہ کاری بذریعہ نیلام کاری اور بیع مؤجل بھی سود کے کوئی مثالی متبادل نہیں۔ یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ کونسل نے خود بھی اپنے مجوزہ چند طریقوں کو ثانوی متبادل قرار دیا ہے۔ ان کے بارے میں اس کی رائے یہ ہے کہ انہیں محض ایک عارضی انتظام کے طور پر عبوری دور کیلئے قبول کیا جائے، کیونکہ ان کا مستقل استعمال سود کا خفیہ دروازہ کھول سکتا ہے(1)۔

کونسل نے تجارتی بینکوں کی سرمایہ کاری (جو معیشت کے مختلف شعبوں، مثلاً صنعت، تجارت، زراعت، تعمیر، مواصلات، اور دوسرے شعبوں جیسے معدنیات، بجلی، پانی، گیس، خدمات وغیرہ کیلئے کی جاتی ہے) پر غور کیا اور اس قسم کی سرمایہ کاری کو شرعی تقاضوں کے مطابق ڈھالنے کا طریق کار وضع کیا۔ صنعتوں کو ان کی جامد سرمایہ کاری اور رواں مالیاتی اداروں کی ضروریات کیلئے تجارتی بینک قرضے فراہم کرتے ہیں۔ کونسل نے ان قرضوں کو درج ذیل طریق کار پر فراہم کرنے کی سفارش کی۔

۱- جو ادارے اور صنعتیں اپنے کھاتے رکھتی ہیں اور انہیں چارٹرڈ اکاؤنٹنٹس کے ذریعے جانچتی بھی ہیں، انہیں نفع ونقصان کی بنیاد پر قرضہ دیا جائے گا۔

۲- جو صنعتیں کھاتے تو رکھتی ہیں، مگر چارٹرڈ اکاؤنٹنٹس سے ان کی تنقیح نہیں کراتیں، انہیں ملکیتی کرایہ داری، پٹہ داری یا بیع مؤجل کے ذریعے قرض فراہم کیا جائے گا۔

---

(1) رپورٹ بلاسود بینکاری، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص ۱۹-۲۸۔

۳- کم سرمائے والے افراد، یا ادارے جو کھاتے بھی نہیں رکھ سکتے، انہیں عمومی شرح منافع، بیع مؤجل اور ملکیتی کرایہ داری کے تحت رقم فراہم کی جائے گی۔

اس طرح جو لوگ بچت کھاتوں میں اپنی امانتیں بینکوں کے پاس رکھتے ہیں، ان پر ایک مقرر شرح سے منافع دینے کو ایک متغیر شرح منافع سے تبدیل کرنے کی سفارش کی گئی۔ اس ضمن میں کونسل نے اس بات کی تفصیلی وضاحت کی ہے کہ قابلِ تقسیم منافع اس طرح معلوم کیا جائے گا کہ پہلے انتظامی اخراجات نکالے جائیں گے، پھر سٹیٹ بینک اور دوسرے بینکوں کی طرف سے مہیا کی گئی امداد کی رقم، پھر ٹیکس وغیرہ منہا کیا جائے گا۔ اس طرح جو رقم حاصل ہوگی، اسے پوری احتیاط کے ساتھ ان کھاتہ داروں میں تقسیم کیا جائے گا۔ یہاں کونسل نے یہ بھی تجویز کیا ہے کہ بینکوں سے اپنے انتظامی اخراجات پر کڑی نظر رکھنے کا مطالبہ کیا جائے گا تا کہ انہیں کم سے کم رکھا جا سکے (2)۔

مرکزی بینکاری اور زر کی حکمت عملی سے متعلق اپنی رائے کا اظہار کونسل نے اس طرح کیا ہے کہ اسٹیٹ بینک زر کی حکمت عملی کیلئے جن دستاویزات اور طریقوں (Monetary Policy Instruments) سے کام لیتا رہا ہے، وہ غیر سودی نظام میں جوں کے توں برقرار رہیں گے۔ اگر ان میں سے کسی میں سود کا عنصر پایا جائے گا تو اسے نفع ونقصان میں شرکت کی بنیاد پر بدل دیا جائے گا۔ مثلاً مرکزی شرح سود پر بحث کرتے ہوئے کونسل کے مقرر کردہ پینل کے تمام اراکین کا متفقہ فیصلہ ہے کہ اسے نفع و نقصان میں حصہ داری کی شرط سے بدل دینا چاہیے (3)۔

معیشت سے متعلق اسلامی نظام وضع کرنے کے ضمن میں حکومتی لین دین اور اس سے متعلق معاملات پر بھی عمیق غور وفکر کیا گیا۔ حکومتی سطح پر لین دین کی جن اقسام کا جائزہ لے کر ان میں سے سود کا عنصر ختم کرنے کی تجویز دی گئی، وہ یہ ہیں:

۱- وفاقی اور صوبائی حکومتوں کی طرف سے لیے جانے والے داخلی قرضے

۲- حکومت کے غیر ملکی قرضے (کونسل نے ان قرضوں کو وقتی طور پر سودی بنیادوں پر جاری رکھنے کی اجازت دی ہے)

---

(2) رپورٹ بلاسود بینکاری، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص ۵۷۔

(3) ایضاً ص ۸۳۔

۳- میونسپل اداروں اور خود مختار کارپوریشنوں کے قرضے

۴- پراویڈنٹ فنڈ

۵- تقاوی قرضے (کسانوں کو زرعی ترقی اور آفت ناگہانی پر دیے جانے والے قرضے)

۶- سرکاری ملازمین کے قرضے

۷- تعزیری سود کا اطلاق (4)

''بین الاقوامی ادارہ برائے اقتصاد اسلامی'' نے اپنی ورکشاپ منعقدہ مئی - جون ۱۹۹۷ء میں کونسل کے تجویز کردہ اسلامی نظام معیشت کا جائزہ لینے کے بعد اس پر تحفظات کا اظہار کیا ہے (5)۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ملکی معیشت کو سودی نظام سے پاک کرنے کیلئے کونسل کی کاوش انتہائی اہمیت کی حامل اور قابلِ قدر ہے، تاہم ضرورت اس مرکی ہے کہ کونسل کی سفارشات کی روشنی میں حکومت اپنے نظام معیشت کی تشکیل نو کرے تا کہ اسلامی نظریے کی بنیاد پر حاصل کی جانے والی مملکت کا معاشی نظام شریعت کے تابع ہو

قوانین بیمہ اور اسلامی نظام تکافل

کونسل نے بیمہ کمپنیوں کے نظام کا پوری تفصیل سے جائزہ لینے، بیمے کی تمام رائج اقسام پر شریعت اسلامی کی روشنی میں غور وفکر کرنے اور طویل بحث اور مباحثے کے بعد پاکستان میں رائج بیمہ قوانین میں سے درج ذیل کو شریعت کے مطابق قرار دیا:

- جنگی زخموں (بیمہ معاوضہ جات) کا ایکٹ ۱۹۴۳ء
- ہنگاموں کے نقصانات کا بیمہ آرڈیننس ۱۹۴۷ء
- سوشل انشورنس برائے ملازمین آرڈیننس ۱۹۶۲ء
- جنگی خطرات کا بیمہ آرڈیننس ۱۹۷۱ء
- بڑھاپے میں امداد برائے ملازمین ایکٹ ۱۹۷۶ء (بعض ترامیم کے ساتھ)

اسلامی نظریاتی کونسل نے ان سکیموں کے شریعت سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ

---

(4) رپورٹ بلاسود بینکاری، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، ۲۰۰۲ء، ص، ۹۵-۱۰۰۔

(5) IIIE's Blueprint of Islamic Financial system, Islamabad, International Institute of Islamic Economics, International Islamic University, 1997,PP-23-27.

فنڈ حکومت کی طرف سے تکافلی رفاہی بنیادوں پر چلائے جاتے ہیں اور ان میں تجارت کا کوئی عنصر شامل نہیں ہوتا اور نہ ان میں سود، قمار اور اکل حرام جیسے قبیح عناصر ہی شامل ہیں (6)۔

کونسل کی رائے میں باقی قوانین بیمہ اور بیمہ کا موجودہ نظام سود، قمار بازی اور اکل حرام پر مشتمل ہونے کی وجہ سے درست نہیں (7)۔سود سے متعلق اللہ تعالیٰ کے واضح احکام موجود ہیں۔قرآن پاک میں ارشاد ہے؛

﴿وَاَحَلَّ اللّٰهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰو﴾ (البقرہ۲/۲۷۵)

اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور سود کو حرام۔

غرر سے مراد ایسا معاملہ ہے جس کے انجام کا پتا نہ ہو۔علامہ کاسانی غرر کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں؛

الغرر هو الخطر الذى استوى فيه طرف الوجود والعدم بمنزلة الشك (8)

غرر اس خطرے کا نام ہے جس میں وجود اور عدم کا شک مساوی حیثیت میں پائے جائیں

دھوکا اور غرر رکھنے والے معاملات سے نبی کریم ﷺ نے سختی سے منع فرمایا ہے۔ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں؛ **نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر** (9) (رسول اللہ ﷺ نے دھوکے کی خرید وفروخت سے منع فرمایا)۔قمار بازی کو خود اللہ وحدہٗ لاشریک نے عمل شیطان قرار دے کر اس سے بچنے کا حکم دیا ہے۔قرآن پاک میں ارشاد ہے؛

﴿انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطن فاجتنبوه﴾ (المائدہ-۵/۹۰)

یہ شراب اور جوا، یہ آستانے اور پانسے سب گندے شیطانی کام ہیں، لہذا ان سے بچتے رہو۔

---

(6) گیارھویں رپورٹ، اسلامی نظریاتی کونسل، بیمہ وقوانین بیمہ، مارچ ۱۹۸۴ء، ص ۱۵-۲۱۔

(7) ایضاً ۱۲۔

(8) الكاسانى ، علاء الدين ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، ۵/۱۳۶۔

(9) الجامع الترمذى ، باب ماجاء فى كراهية الغرر ، حديث نمبر ۱۱۵۱۔

مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں کونسل نے بیمے کے موجودہ نظام اور قوانین کو خلاف شریعت قرار دیتے ہوئے کہا کہ ضروری ہے کہ بیمے کے نظام کو اسلامی نظام سے مربوط کرنے کیلئے اس میں سے سود، غرر، قمار اور اکل حرام جیسے تمام عناصر کا خاتمہ کیا جائے اور اسے امداد باہمی، یعنی اجتماعی تعاون و تکافل کے اصول پر چلایا جائے، نیز اس سے صرف وہ لوگ استفادہ کریں جو اس اجتماعی مفاد کیلئے مالی قربانی دینے کیلئے تیار ہوں۔ اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کیلئے کونسل نے خود اسلامی نظام تکافل (بیمہ) وضع کیا۔

کونسل نے دو طرح کے تکافل پروگرام تجویز کیے۔ ۱- عمومی تکافل ۲- خصوصی تکافل۔ عمومی تکافل سے مراد وہ قلیل المدت معاہدات ہیں جن کا مقصد بیمہ دار کو حادثے کے نتیجے میں پہنچنے والے نقصان کی تلافی کرنا ہوتا ہے۔ یہ تلافی عام طور پر ایک متعین رقم کی ادائیگی کی صورت میں ہوتی ہے۔ عمومی تکافل فنڈ میں جمع کرائی جانے والی رقم نا قابل واپسی ہوتی ہے اور یہ رقم فنڈ کے حق میں چندہ تصور کی جاتی ہے۔ یہ معاہدہ عام طور پر ایک سال کی مدت کیلئے کیا جا سکتا ہے۔ عمومی تکافل میں جہازوں پر لدے ہوئے مال کا بیمہ اور بری، بحری اور ہوائی جہاز کے سفر کا بیمہ وغیرہ شامل ہیں(10)۔

خصوصی تکافل طویل المیعادی بیمہ (مثلاً زندگی، گاڑیوں، مشینوں اور جہاز وغیرہ کا بیمہ) کہلاتا ہے جس کی مدت ایک سال سے زائد کوئی بھی مدت ہو سکتی ہے۔ اس تکافلی فنڈ میں بیمہ دار کی طرف سے ادا کی جانے والی رقم کے دو حصے ہوتے ہیں، ایک وہ حصہ جسے مضاربت یا مشارکت کی بنیاد پر کاروبار میں لگایا جائے گا اور معاہدے کے اختتام پر اصل رقم مع تجارتی منافع اسے، یا اس کے وارثوں کو ادا کر دی جائے گی۔ دوسرا حصہ اس فنڈ کے حق میں چندہ تصور ہوتا ہے اور نا قابل واپسی ہوتا ہے۔ پہلے حصے کے باقی منافع اور دوسرے حصے کے چندے سے دعاوی کی رقمیں ادا کی جاتی ہے۔ پہلی قسم کی رقم سے حاصل ہونے والے منافع کو دوسرے مقاصد، مثلاً بیٹی کی شادی، بچوں کی تعلیم اور گھر وغیرہ کی مرمت کیلئے بھی دیا جا سکتا ہے(11)۔

کونسل نے تکافل کے اس نظام کو حکومتی سرپرستی میں چلانے کی تجویز دی ہے اور کہا ہے کہ حکومت اس ادارے کو اپنے نفع کیلئے نہیں چلائے گی، مگر اس کے انتظامی اخراجات اسی کے منافع سے پورے کیے جائیں گے۔ اسے سرکاری سرپرستی میں چلانے کے لیے نیشنل انشورنس کارپوریشن یا سٹیٹ لائف انشورنس

(10) اسلامی انشورنس رپورٹ، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، جون ۱۹۹۲ء، ص ۷۵۔

(11) ایضاً، ص ۷۶۔

کارپوریشن وغیرہ کو ذمہ داری دی جائے گی، البتہ نجی سرپرستی میں یہ ادارہ چلائے جانے کی گنجائش بھی موجود ہے۔ اس ادارے کی کارکردگی کو دینی خطوط پر پرکھنے کیلئے ایک شریعہ بورڈ کی تجویز دی گئی ہے جو ماہرین شریعت پر مشتمل ہوگا۔ یہ بورڈ اس تکافلی فنڈ کو شریعت کے مطابق چلانے کی نگرانی کرے گا اور اس ادارے کو شرعی رہنمائی بھی فراہم کرے گا(12)۔

بیمے سے متعلق کونسل کا یہ خاکہ بہت جامع اور عملی طور پر قابل عمل ہے، کیونکہ اس کی تیاری میں پاکستان کی معروف بیمہ کمپنیوں کے سربراہ بھی شریک تھے جو عملی مشکلات کے حل کے لیے انتہائی مفید معاونت کرتے ہیں۔ اس تکافل کے نظام کا اگر موجودہ نظام بیمہ سے تقابل کیا جائے تو عمومی تکافل آج کے دور کی جنرل انشورنس سے مماثلت رکھتا ہے اور خصوصی تکافل لائف انشورنس سے مشابہت رکھتا ہے۔

عائلی قوانین سے متعلق اسلامی نظریاتی کونسل کی اجتہادی آراء

اسلامی نظریاتی کونسل نے دوسرے قوانین کی طرح مسلم عائلی قوانین پر بھی گہرا غور وفکر کر کے اس میں خلافِ اسلام دفعات کو حذف یا تبدیل کرنے کی سفارشات کی ہیں۔ اس ضمن میں پاکستان میں رائج مسلم عائلی قوانین آرڈیننس ۱۹۶۱ء کا دفعہ دار جائزہ لے کر اس میں ترامیم تجویز کی گئی ہیں۔

جن موضوعات کو بنیادی اہمیت کا حامل قرار دیا جاسکتا ہے، وہ یتیم پوتے کی وراثت، نکاح کی رجسٹریشن اور طلاق سے متعلق مسائل ہیں۔ ان سے متعلق کونسل کا موقف ذیل میں ذکر کیا جاتا ہے۔

- **یتیم پوتے کی وراثت**

مسلم عائلی قوانین آرڈیننس کی دفعہ ۴ کی رو سے مورث کے کسی لڑکے کی موت واقع ہو جائے تو ایسے لڑکے یا لڑکی کے بچوں کو وراثت میں سے وہی حصہ ملے گا جو ان کے والد کے زندہ ہونے کی صورت میں ملتا تھا۔ اس طرح مذکورہ قانون کی رو سے یتیم پوتے کو اپنے والد کی وفات سے وراثت میں کوئی نقصان نہیں اٹھانا پڑتا۔ یہ قانون احکام شریعت سے متصادم ہے۔ شریعت میں چچا یا تایا کی موجودگی میں پوتوں کو دادا کی وراثت میں سے کوئی حصہ نہیں ملتا، سوائے اس کے کہ دادا نے اپنی زندگی میں کوئی چیز انہیں ہبہ کر دی ہو، یا ان کے حق میں اپنے طور پر کوئی وصیت کر دی ہو، بشرطیکہ وہ کل جائیداد کے ایک تہائی سے زائد نہ ہو۔

بخاری شریف کی حدیث ہے

(12) اسلامی انشورنس رپورٹ، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، جون ۱۹۹۲ء، ص ۷۷، ۷۸۔

ولد الابناء بمنزلة الولد اذا لم يكن دونهم ولد ذكرهم كذكرهم وانثاهم كأنثاهم يرثون كما يرثون ويحجبون كما يحجبون ولا يرث ولد الابن مع الابن (13)

"میت کے پوتے بیٹوں کی غیر موجودگی میں بیٹوں کے مرتبہ پر ہوں گے، ان کی اولاد کے مذکر اصل اولاد کے مذکر کی طرح ہوں گے اور ان کی عورتیں صلبی اولاد کی عورتوں کے مرتبے میں ہوں گی۔ جس طرح وہ وارث تھے، یہ وارث ہوں گے اور جس طرح وہ حاجب یا محجوب ہوتے ہیں، یہ اسی طرح حاجب یا محجوب ہوں گے، اور پوتا بیٹے کے ساتھ وارث نہ ہوگا"۔

مسلم عائلی قوانین آرڈیننس کی دفعہ ۴ کے بارے میں شرعی نقطۂ نظر معلوم کرنے کیلئے یہ مسئلہ اسلامی نظریاتی کونسل کو بھیجا گیا۔ ۱۹۶۷ء میں کونسل نے یہ مؤقف قائم کیا کہ یہ بچے (پوتے) از روئے شریعت ایسی حالت میں وارث نہیں ہیں اور نہ جبری وصیت کے ہی ذریعے ان کا انتظام کیا جائے گا، بلکہ ان کے حالات کو جانچنے کے بعد ورثاء سے حسبِ تقاضائے شریعت ان کے نان ونفقہ کا انتظام بذریعہ عدالت کرایا جائے۔

کونسل کے دو اراکین نے اس وقت کونسل کے اس موقف کی مخالفت کی تھی۔ ان میں سے ایک معزز رکن ڈاکٹر فضل الرحمٰن صاحب نے آرڈیننس کی دفعہ ۴ کو مکمل طور پر درست قرار دیا تھا، جبکہ دوسرے رکن جناب ابوالہاشم صاحب نے یہ کہا تھا کہ یہ بچے اپنے ماں باپ کے حصے کے وارث ہیں، لیکن اگر دادا کی کوئی اولاد زندہ نہ ہو اور وارث ان متوفیان کی اولاد ہوں تو اس موقع پر اصول نمائندگی بروئے کار نہیں آئے گا، بلکہ وہ فی کس (Per Capita) حصہ لیں گے (14)۔

۱۹۶۹ء میں وزارت قانون و پارلیمانی امور کی درخواست پر کونسل نے ایک مرتبہ پھر اس مسئلے پر غور کیا اور اپنے موقف کا اعادہ کیا۔ ۱۹۷۹ء میں صدر جنرل ضیاء الحق مرحوم کی ہدایت پر ایک بار پھر یہی مسئلہ کونسل کے زیرِ غور آیا اور کونسل نے دفعہ ۴ میں پوتے کیلئے وصیت کی سفارش کی، یعنی اگر مورث کی زندگی مین اس کا کوئی لڑکا یا لڑکی فوت ہو جائے تو کسی اور لڑکے کی موجودگی کی صورت میں یتیم پوتے اور پوتی کو داد کی وصیت کے مطابق حصہ ملے گا، بشرطیکہ وہ وصیت ایک تہائی سے زائد نہ ہو، اور اگر دادا نے وصیت نہ

---

(13) الصحيح البخاری، کتاب الفرائض، باب ابن الابن اذا لم ابن، حدیث نمبر ۱۷۳۰۔

(14) رپورٹ مسلم عائلی قوانین، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، اکتوبر ۱۹۹۳ء، ص ۹۔

کی ہوتو ورثاء پر لازم ہوگا کہ وہ عائلی عدالت کی طرف سے مقرر کردہ نفقہ انہیں ادا کریں (15)۔ موجودہ دور میں صورت حال اس فقہی حل کے موافق نہیں اور یہ رائے قابل عمل بھی نہیں ، بلکہ اس مسئلے میں مزید اجتہاد کی ضرورت تھی۔

مجموعہ قوانین اسلام میں ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن نے جو رائے دی ہے، وہ کافی متوازن اور قابل عمل نظر آتی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ ایسی قانون سازی کی جائے جس کے ذریعے دادا پر لازم ہو کہ وہ اپنے یتیم پوتے پوتیوں کے حق میں وصیت کرے، اور اگر وہ ایسا نہیں کرتا ، بلکہ کسی تیسرے ادارے کے حق میں وصیت کرتا ہے تو عدالت اسے ضرورت مند پوتے پوتیوں کی طرف لوٹا دے، اور اگر دادا خاموشی اختیار کرے اور کوئی بھی وصیت نہ کرے تو عدالت دادا کے وصی کا کردار ادا کرے گی اور یہ فرض کرے گی کہ دادا نے ایک تہائی کی حد تک یتیم پوتوں کے حق میں وصیت کی ہے، تاہم اگر دادا نے تحریری طور پر ان افراد کے حق میں وصیت سے انکار کر دیا ہو تو اس صورت میں وصیت واجبہ کا اصول لاگو نہیں ہوگا(16)۔

۱۹۸۰ء میں قائم کی جانے والی وفاقی شرعی عدالت نے اجتماعی اجتہاد کو بروئے کار لاتے ہوئے ایک تاریخی فیصلہ دیا جس میں یتیم پوتے کی وراثت کے مسئلے کو موجودہ دور کے تقاضوں کے مطابق حل کرنے کی سعی کی گئی۔ عدالت نے اپنے فیصلے میں وصیت واجبہ کے اصول کو متعارف کرایا۔ امر واقعہ یہ ہے کہ اس دور میں جب کوئی چچا یا پھوپھی اپنے بھتیجوں کا حق دینے کیلئے تیار نہیں اور عدالتوں کے ذریعے انہیں نفقہ دلانا بھی تقریباً ناممکن ہے تو وصیت واجبہ ہی اس مسئلے کا بہترین حل ہے، جس کا مفہوم یہ ہے کہ اگر دادا خود کوئی وصیت نہیں کرتا، یا انہیں کوئی حصہ ہبہ نہیں کرتا تو ایک تہائی کی حد تک وصیت سمجھتے ہوئے یتیم پوتوں کو ترکے میں سے حصہ دیا جائے گا۔ اس میں شرط یہ ہے کہ والد کے زندہ ہونے کی صورت میں جو ترکہ انہیں ملنا تھا، وصیت کے ترکے کی مقدار اس سے زیادہ نہ ہو، گویا دونوں میں سے کم تر مقدار والا ترکہ انہیں دیا جائے گا۔ اس ضمن میں عدالت نے مصر کے عائلی قوانین سے بھی رہنمائی لی ہے(17)۔

راقم الحروف کی رائے میں وفاقی شرعی عدالت اور ڈاکٹر تنزیل الرحمٰن صاحب کی آراء کو اگر جمع کیا

---

(15) رپورٹ مسلم عائلی قوانین، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، اکتوبر ۱۹۹۳ء، ص ۲۹۔
(16) تنزیل الرحمٰن، مجموعہ قوانین اسلام، قانون وراثت، ۵/۱۹۸۱، ۱۹۸۲۔
(17) پی ایل ڈی ۲۰۰۰ء، ایس ڈی ۲۰۰۰ء، ص ۲۳۷۔

جائے تو بہترین اجتہادی حل سامنے آجاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں اگر یتیم پوتے کے حق میں دادا وصیت کردے، یا اسے ہبہ کردے تو درست، اور اگر ایسا نہ کیا گیا ہو تو ترکے میں سے ایک تہائی کی حد تک اسے وصیت سمجھا جائے۔ اس وصیت کو حسب ضرورت ایک تہائی سے کم بھی کیا جا سکتا ہے۔ اگر یتیم پوتوں کے حصے میں اپنے چچاؤں، یعنی دادا کے حقیقی وارثوں سے زیادہ مقدار میں وراثت منتقل ہو رہی ہو تو اسے اس حد تک کم کر دیا جائے کہ ان کے والد کے زندہ ہونے کی صورت میں جو ترکہ اُنہیں حاصل ہوتا، وہ مل جائے

- **نکاح کی رجسٹریشن**

مسلم عائلی قوانین آرڈیننس کی دفعہ ۶ میں نکاح کی رجسٹریشن کو لازمی قرار دیا گیا ہے۔ کونسل نے اس معاملے کو معاشرتی نظام کی حفاظت کا ضامن قرار دیتے ہوئے برقرار رکھنے کی سفارش کی اور اس بات کا اظہار کیا کہ اس سے بہت سے معاملات مستقبل میں آسان ہو جاتے ہیں اور کسی بھی تنازع کی صورت میں رجسٹریشن بنیادی اہمیت رکھتی ہے۔ اس کے علاوہ وراثت کی تقسیم کے وقت اگر کوئی شخص ایک عورت کو اپنی بیوی تسلیم کرنے سے انکار کر دے تو رجسٹریشن ہی اس معاملے کو سلجھا سکتی ہے (18)۔ یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ رجسٹریشن نہ ہونے کی صورت میں بھی نکاح کے مؤثر ہونے سے متعلق ایک شق کا اضافہ ضروری ہے جیسا کہ دفاقی شرعی عدالت نے ایک مقدمے کا فیصلہ سناتے ہوئے قرار دیا تھا کہ نکاح چاہے رجسٹر نہ بھی ہو، وہ جائز مانا جائے گا، البتہ رجسٹریشن نہ کرانے پر شوہر کو سزا دی جا سکتی ہے (19)۔ کونسل کی طرف سے ایسی کسی سفارش کا سراغ نہیں ملتا جو مسلم عائلی قوانین میں ایک سقم کو برقرار رکھنے کے مترادف تھا۔

- **طلاق**

اسلامی نظریاتی کونسل نے طلاق سے متعلق دفعہ کی بعض ذیلی شقوں کو اسلامی اصولوں کے خلاف قرار دیتے ہوئے بدلنے کی سفارش کی۔ مسلم عائلی قوانین آرڈیننس کی دفعہ ۷ کی ذیلی شق ۱، ۱۳ اور ۱۵ طلاق کے بعد چیئرمین یونین کونسل کو نوٹس دینے، نوٹس کے بعد ۹۰ دن کی عدت گزرنے اور حاملہ ہونے کی صورت میں طلاق واقع نہ ہونے سے متعلق ہیں۔ ایسی صورت میں اگر شوہر چیئرمین کو بدنیتی سے نوٹس دینے میں تاخیر کرتا ہے تو وہ عورت کو معلق رکھ کر تکلیف دے رہا ہے جس کا شریعت میں سختی سے سد باب کیا

---

(18) رپورٹ مسلم عائلی قوانین، اسلامی نظریاتی کونسل، ص: ۱۰۔

(19) ایف ایس سی پی، ایس ڈی ۲۰۰۰، ص: ۲۳۷۔

گیا ہے۔قرآنی حکم ہے

﴿واذا طلقتم النسآء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾ (البقرہ-۲۳۱)

''اور جب تم عورتوں کو طلاق دے دو اور ان کی عدت پوری ہونے کو آجائے تو پھر یا تو معروف طریقے سے انہیں پاس رکھو، یا پھر بھلے طریقے سے انہیں رخصت کرو۔ انہیں تکلیف پہنچانے کی خاطر رو کے نہ رکھو''۔

اس کے علاوہ احادیث میں بھی عورتوں کو طلاق کے ضمن میں تکلیف پہنچانے پر آپ ﷺ نے ناراضگی کا اظہار فرمایا ہے۔ پس عورتوں کو خواہ مخواہ ان کی عدت لمبی کرتے ہوئے رو کے رکھنا خلافِ شریعت ہے، لہذا کونسل نے پہلے یہ رائے دی کہ جو شخص طلاق کا ارادہ کرے، وہ اعلان طلاق سے پہلے چیئر مین کو نوٹس دے اور بیوی کو بھی اس کی نقل فراہم کرے تاکہ یہ امر اس کے علم میں ہو۔ بعد میں کونسل نے یہ تجویز کیا کہ خاوند کی طرف سے ثالثی کونسل کو دیے گئے نوٹس کو اس تاریخ سے مؤثر قرار دیا جائے گا جس تاریخ کو شوہر نے طلاق دی ہوگی۔اس کے علاوہ عدت کی مدت حسب ذیل طریقے پر شمار ہوگی:

۱- غیر حاملہ عورت جسے حیض آتا ہو،اس کے لیے طلاق کے بعد تین مرتبہ حیض کا گزر جانا

۲- جسے حیض نہ آتا ہو،اس کے لیے تین قمری مہینوں کا گزر جانا

۳- حاملہ عورت کیلئے وضع حمل (20)

حدود اور قصاص و دیت آرڈیننس

اسلامی نظریاتی کونسل کی طرف سے اجتماعی اجتہاد کی کاوشوں میں سے ایک بڑی اور اہم کاوش حدود اور قصاص و دیت آرڈیننس کے مسودات کی تیاری تھی۔کونسل نے تقریباً سوا سال کے عرصے میں مسلسل کام اور پر جوش کوشش کے بعد پانچ ایسے مسودات کو حتمی شکل دی جن کا تعلق جائیداد اور معاشرتی اخلاقیات کے تحفظ سے تھا۔ان کے ذریعے چوری، ڈاکہ زنی، زنا، قذف اور شراب نوشی کے جرائم سے متعلق پاکستان کے موجودہ قوانین کو بدل کر اسلامی طرز پر ان جرائم کے سد باب کیلئے قرآن وسنت کی بیان کردہ سزاؤں کا نفاذ تھا۔

---

(20) رپورٹ مسلم عائلی قوانین، اسلامی نظریاتی کونسل، ایضاً،ص:۳۱۔

۱۲ ربیع الاول ۱۳۹۹ھ/ ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء کو اس وقت کے صدرِ مملکت جنرل محمد ضیاء الحق مرحوم نے کونسل کے تیار کردہ ان مسودات کو حدود آرڈیننس جاری کر کے نافذ کر دیا، اور پھر ۱۹۸۵ء کو دستور کی آٹھویں ترمیم کے ذریعے ان حدود قوانین کو آئینی تحفظ بھی مل گیا۔ ان قوانین میں پانچ قسم کے جرائم شامل تھے۔

۱- جائیداد سے متعلق جرائم (نفاذ حدود) آرڈیننس ۱۹۷۹ء

۲- جرم زنا (نفاذ حدود) آرڈیننس ۱۹۷۹ء

۳- جرم قذف (نفاذ حدود) آرڈیننس ۱۹۷۹ء

۴- حکم امتناع (نفاذ حدود) آرڈیننس ۱۹۷۹ء

۵- سزائے تازیانہ کا آرڈیننس ۱۹۷۹ء

ان آرڈیننسوں میں جرائم کی قرآن وسنت کی رو سے تعریفات کے ساتھ ان کی وہ سزائیں مذکور ہیں جو قرآن وسنت میں بیان ہوئی ہیں، گویا حدود آرڈیننس کے ذریعے ان سزاؤں کا اطلاق کیا گیا جو کسی بھی جرم کی زیادہ سے زیادہ سزائیں ہوسکتی ہیں۔ ان قوانین کے اطلاق کے بعد ان کی تشریح اور عملدرآمد کا مرحلہ آیا جس میں عدالتوں اور دوسرے بہت سے اداروں نے مثبت ومنفی دونوں طرح کی آراء قائم کیں۔ مجموعی طور پر ملک کے اندر ایک طبقے کی طرف سے اور بیرون ملک سے بھی اس پر کڑی تنقید کی گئی اور اسے (خصوصاً زنا اور قذف کے معاملات میں) خواتین کے خلاف جانبدارانہ قرار دیا گیا۔ اس ضمن میں بعض ایسے واقعات بھی پیش کیے گئے جن کا تعلق کسی نہ کسی طرح حدود آرڈیننس سے تھا، لیکن یہ نہ دیکھا گیا کہ اس کی ذمہ داری حدود آرڈیننس پر آتی ہے، یا ان عوامل پر جو ان کے نفاذ میں کارفرما ہیں۔ ذیل میں ان قوانین کا مختصر تجزیہ پیش کیا جاتا ہے۔

آرڈیننس کا پہلا حصہ جائیداد سے متعلق جرائم پر مشتمل ہے جس میں جرائم کو بنیادی طور پر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے: (۱) سرقہ یعنی چوری، (۲) حرابہ یعنی ڈاکہ زنی۔ سرقے کا نصاب ۴۴۵۷ گرام سونا یا اس کے مساوی مالیت کا دوسرا مال مقرر کرتے ہوئے قطع ید کی سزا تجویز کی گئی ہے، اور اس کے ثبوت کیلئے کم از کم دو بالغ مسلمان مرد گواہوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ حرابہ یعنی ڈاکہ زنی کیلئے بھی دو بالغ مسلمان مرد گواہوں کو ضروری قرار دیتے ہوئے ڈاکے کی حالت کے مطابق سزائیں مقرر کی گئی ہیں، مثلاً دوران

ڈاکہ میں قتل کر دینے کی صورت میں قصاص لیا جائے گا۔صرف لوٹنے کی کوشش کی صورت میں تیس کوڑے لگائے جائیں گے، اور نصاب سے زائد مال لوٹنے پر دایاں ہاتھ اور بایاں پاؤں کاٹ دیا جائے گا۔

سرقے کے نصاب کو مطلقاً مقرر کرنا قابلِ اعتراض امر ہے، کیونکہ نبی کریم ﷺ نے سرقے کے نصاب میں ایک سے زائد بار تبدیلی کی۔ایک حدیث کے مطابق ایک چوتھائی دینار یا اس سے زائد پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔دوسری حدیث میں تین درہم پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔تیسری حدیث میں چار درہم اور چوتھی حدیث میں دس درہم پر ہاتھ کاٹنے کا حکم ہے۔

شاہ ولی اللہ محدث دہلوی بھی نصاب میں تغیر کے قائل ہیں، آپ لکھتے ہیں؛

> نصاب کیلئے کسی خاص جنس کو مقرر کرنا درست نہیں، کیونکہ مختلف شہروں کے نرخوں میں اختلاف ہوتا ہے اور شہروں کے رواج کے مطابق اور لوگوں کی عادات کے حوالے سے چیزوں کے نفیس اور ردی ہونے کا معیار الگ الگ ہوتا ہے۔ایک قوم کے نزدیک جو چیز مباح اور بے قیمت ہے، دوسری کے نزدیک وہی قیمتی ہوتی ہے، اس لیے ضروری ہے کہ قیمت کا تعین کیا جائے(21)۔

پس ضروری ہے کہ نصاب کو کسی خاص جنس اور حد پر مقرر نہ کیا جائے۔حرابہ یعنی ڈاکہ زنی کی سزاؤں پر ایک اعتراض یہ ہے کہ قرآن نے اس کیلئے جو چار سزائیں بتائی ہیں، ان پر کسی اور سزا کا اضافہ کرنا جیسا کہ دفعہ ۱۷ کی ذیلی دفعہ ۱ میں کوڑوں کی سزا ہے، قرآن کے حکم کی خلاف ورزی ہے(22)۔

آج کے دور میں فساد فی الارض کی دوسری قبیح صورتیں مثلاً دہشت گردی، پنچایتوں کے حکم پر آبرو ریزی، کاروکاری، اغواء، بردہ فروشی وغیرہ جیسے جرائم کو بھی حرابہ کی تعریف میں شامل کیا جانا چاہیے، تاکہ معاشرے سے ایسے گھناؤنے جرائم کا خاتمہ ہو سکے۔

دوسرا آرڈیننس زنا کے جرم سے متعلق ہے، یعنی اگر کوئی مرد و عورت جو قانوناً باہم شادی شدہ نہیں، آپس میں مباشرت کرتے ہیں تو انہیں اللہ اور اس کے رسول کی نافذ کردہ حدود کے مطابق سو سو کوڑوں یا رجم کی سزا دی جائے گی۔

---

(21) شاہ ولی اللہ، حجۃ اللہ البالغۃ، ۸۷۵/۲

(22) ہاشمی، محمد طفیل، حدود آرڈیننس، کتاب وسنت کی روشنی میں، عورت فاؤنڈیشن، اسلام آباد، ص ۲۳۴

اس قانون نے جہاں معاشرے سے جنسی بے راہ روی کو ختم کر کے انسانی عزت کی حفاظت کو یقینی بنانے کا اہتمام کیا ہے، وہاں بعض افراد کی رائے میں اس قانون سے انسانوں کے ایک خاص طبقے ،یعنی عورتوں کا استحصال بھی ہو رہا ہے۔ساتھ ہی اس میں بعض سزائیں غیر اسلامی ہیں، اور گواہی سے متعلق بھی اسلام کا صحیح موقف پیش نہیں کیا گیا(23)۔رجم کی سزا کو اکثر اہل علم و دانش حضرات سنت متواترہ سے ثابت حد قرار دیتے ہیں۔

ان اہل علم کا موقف یہ ہے کہ سنگساری سے متعلق احادیث کے جائزے سے معلوم ہوتا ہے کہ کبار صحابہؓ میں سے اکیاون صحابہؓ نے ان احادیث کو نقل کیا ہے (24)۔پس یہ سزا سنت متواترہ سے ثابت ہے اور فقہاء کا اتفاق ہے کہ سنت متواترہ کا حکم بھی قرآن کے حکم کی طرح ہے۔خود نبی کریمﷺ اور صحابہؓ کا عمل بھی اسی پر ہے کہ شادی شدہ زانی افراد کو سنگسار کیا جائے۔غامدیہ، ماعز، عسیف اور یہودیوں کے ایک مقدمے میں آپﷺ نے یہی سزا نافذ فرمائی تھی ،لہذا علماء و فقہاء کے اس طبقے کی نظر میں رجم کی حد محصن یا محصنہ کیلئے مکمل طور پر درست ہے۔

دوسرا نقطۂ نظر یہ ہے کہ رجم درحقیقت قرآن ہی سے ماخوذ ہے مگر زنا بالجبر کی تعزیری سزا کے طور پر نہ کہ ہر زانی محصن یا محصنہ کو رجم کیا جائے، بلکہ ایسے افراد جو زنا بالجبر کے عادی مجرم ہوں، انہیں ہی رجم کیا جا سکتا ہے(25)۔اس استدلال کی دلیل کے طور پر سورۃ الاحزاب کی آیات ۵۹ تا ۶۲ پیش کی جاتی ہیں، جن میں مومن عورتوں کو ایذاء پہنچانے ،یعنی ان سے زیادتی کرنے والوں کو عبرت ناک طریقے سے قتل کرنے کی وعید سنائی گئی ہے۔اس آیت کی تفسیر میں زمخشری کا قول ہے کہ ''یہ آیت ان زنا کاروں کے سلسلے میں اتری ہے جو عورتوں کی گھات میں رہتے تھے، ان کا پیچھا کرتے تھے، باوجودیکہ وہ اس سے متنفر ہوتی تھیں''(26)۔اس کے علاوہ ماعز کا کردار بھی یہی تھا کہ وہ اکیلی عورتوں سے زیادتی کرتا تھا۔پس ان تمام

(23) Report of the commission of inquiry for women (Pakistan) August 1997, PP 73-74

(24) عثمانی، محمد تقی، جسٹس، عدالتی فیصلے، ادارہ اسلامیات، لاہور-کراچی، مارچ ۲۰۰۰، ج ا، ص ۶۶

(25) ہاشمی، محمد طفیل، حدود آرڈیننس کتاب وسنت کی روشنی میں، ص ۱۲۸

(26) زمخشری، محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل یعنی تفسیر کشاف ۳/۲۷۳

دلائل سے یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ رجم کی سزا اصل زنا بالجبر کی سزا ہے، اور صرف اس جرم پر دی جاسکتی ہے(27)۔

آرڈیننس کی تدوین میں ایک سقم یہ رہ گیا ہے کہ زنا بالرضا اور زنا بالجبر دونوں کو ایک ہی نوعیت کے جرائم قرار دیتے ہوئے ان کیلئے معیار ثبوت بھی ایک ہی رکھا گیا ہے، یعنی چار مردوں کی گواہی، حالانکہ حقیقت میں ایسا نہیں ہے۔ زنا بالرضا کیلئے قرآن پاک نے سورۃ النساء کی آیت ۱۵ اور سورۃ النور کی آیت ۴ میں چار مرد گواہوں کی گواہی طلب کی ہے، جبکہ دوسری طرف زنا بالجبر درحقیقت حرابہ ہے اور حرابہ فساد فی الارض کی بدترین شکل ہے، جس کیلئے قرآن نے الگ سے سزائیں تجویز کی ہیں اور اس کیلئے معیار ثبوت بھی مختلف ہے، یعنی صرف دو مردوں کی گواہی بھی کافی ہے، کیونکہ ایسی صورت میں اللہ کے حق کے علاوہ بندوں کا حق بھی بری طرح مجروح ہوتا ہے۔ ساتھ ہی ساتھ بعض ایسے حالات ہوتے ہیں کہ ان میں عورت کی گواہی کو پورا وزن دیا جاسکتا ہے۔ مثلاً لڑکیوں کے ہوسٹل یا ایسی جگہیں جہاں صرف عورتیں ہی کام کرتی ہیں، وہاں اگر ایسے قبیح جرم کا ارتکاب کیا جائے تو وہاں عورتوں کی گواہی بھی قابل قبول ہوگی تاکہ حقوق العباد کی تلفی کا ازالہ ہو سکے(28)۔

احادیث میں ایسے متعدد واقعات موجود ہیں جن سے حدود و قصاص میں بھی بوقت ضرورت خواتین کے بطور گواہ یا مستغیث ہونے کا پتا چلتا ہے۔ وفاقی شرعی عدالت نے اپنے مشہور فیصلے رشیدہ پٹیل بنام فیڈریشن آف پاکستان میں بھی یہی رائے قائم کی ہے کہ مخصوص حالات میں عورت کی گواہی حدود، قصاص اور دیگر معاملات میں لی جاسکتی ہے(29)۔

حد قذف آرڈیننس کسی پر زنا کا الزام عائد کرنے اور اس پر چار گواہ پیش نہ کر سکنے کی صورت میں الزام دہندہ یا چار سے کم گواہوں کو سزا دینے کے ضمن میں ہے۔ اس آرڈیننس میں یہ کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے کو ضرر پہنچانے کی نیت سے، یا یہ جانتے ہوئے، یا یہ باور کرنے کی وجہ رکھتے ہوئے کہ ایسا اقدام مذکورہ شخص کی ساکھ کو نقصان پہنچائے گا، یا اس کے جذبات کو مجروح کرے گا، زنا کا الزام لگائے، یا

---

(27) ہاشمی، محمد طفیل، حدود آرڈیننس کتاب وسنت کی روشنی میں، ص ۱۳۶

(28) حد زنا آرڈیننس ۱۹۷۹ء اعتراضات کی حقیقت، ویمن ایڈ ٹرسٹ، اسلام آباد، ص ۳۳-۳۵

(29) پی ایل ڈی، ۱۹۸۹ء، این ایل آر، ایس ڈی ۱۹۸۹ء، ص ۸۸۵

شائع کرے تو وہ قذف کا مرتکب کہلائے گا اور اس پر اسّی کوڑوں کی سزا جاری کی جائے گی(30)۔

یہاں یہ امر قابل ذکر ہے کہ ان الفاظ سے ایسے لوگوں کو تحفظ مل سکتا ہے جو یہ کہیں کہ ہم نے تو نیک نیتی سے یا محبت میں یہ الزام لگایا تھا اور ہم خود اس کے چشم دید گواہ ہیں تو کیا ان پر یہ حد جاری نہیں ہوگی؟ ضرورت اس بات کی ہے کہ ان دفعات پر دوبارہ سے غور کر کے انہیں از سرِ نو مرتب کیا جائے تاکہ اس قسم کے خدشات کا ازالہ ہو سکے اور کسی کی عزت پر اتنی آسانی سے ہاتھ نہ ڈالا جا سکے۔

حد خمر کا معاملہ کچھ یوں ہے کہ اس پر نبی کریم ﷺ نے چالیس کوڑے لگوائے تھے، جبکہ حضرت ابوبکر صدیق، حضرت عثمان اور حضرت علی رضی اللہ عنہم نے بھی چالیس چالیس کوڑے ہی لگوائے، مگر حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد کی بنیاد پر اسّی کوڑے لگوائے تھے۔ خود حضرت علیؓ جو بہترین قاضیوں میں شمار ہوتے ہیں، وہ بھی حد خمر سے متعلق مطمئن نہ تھے، یعنی ان کوڑوں کی تعداد کم یا زیادہ ہونے سے متعلق وہ احتیاط برتتے تھے۔ بخاری اور مسلم میں حضرت علیؓ کا قول ہے:

> میں کسی پر حد قائم کروں اور وہ مر جائے تو مجھے اس کے بارے میں قلق نہیں ہوگا، بجز شرابی کے۔ اگر وہ مر گیا تو مجھے دیت دینا ہوگی، کیونکہ رسول اللہ ﷺ نے اسے اپنی سنت قرار نہیں دیا(31)۔

مذکورہ بالا قول اور صحابہؓ کے عمل سے یہ بات تو کہی جا سکتی ہے کہ حد خمر اسّی کوڑوں کی بجائے چالیس کوڑے ہی ہے، مگر یہ اعتراض درست نہیں کہ شراب نوشی کے جرم پر حد نہیں ہے۔ نصوص قرآنیہ اور سنت متواترہ کے عمیق مطالعے سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ نبی کریم ﷺ نے خود یہ حد نافذ کی تھی اور بعد میں صحابہ کرامؓ نے بھی اسی پر اجماع کرتے ہوئے عمل کیا۔ اگرچہ اس سزا کو قیاس کی بناء پر ایک مرتبہ حضرت عمرؓ کے دور میں بڑھا کر اسّی کوڑے تو کر دیا گیا، مگر اسے حد کے زمرے سے کسی دور میں بھی خارج نہیں کیا گیا۔

اسی طرح اسلامی نظریاتی کونسل نے وفاقی وصوبائی قوانین کا بنظر عمیق جائزہ لیا اور اپنی آئینی ذمہ

---

(30) Islamic criminal laws (Hudud), Islamabad: Council of Islamic Ideology: Qazaf Ordinance 1979, artical 3, P-69

(31) صحیح بخاری، حدیث نمبر ۶۷۷۸، صحیح مسلم، حدیث نمبر ۴۴۵۸

داری کے مطابق غیر اسلامی یا اسلام سے متصادم قوانین کی تنسیخ و ترمیم کیلئے اپنی تجاویز حکومت کو ارسال کیں۔ ذیل میں ایسی اہم ترامیم اوران سے متعلقہ تجاویز کا جائزہ پیش ہے۔

وفاقی وصوبائی قوانین کا جائزہ اور تجاویز ترامیم

اول: قوانین ربا اور بینکاری

سود کے نفاذ اور قرضوں پر سود کے بارے میں ملک میں رائج ''قانون سود،۱۸۳۹ء'' کی دفعہ میں کہا گیا ہے'

ایسے قرضوں یا رقوم پر جو کسی وقت مقررہ پر یا بصورت دیگر واجب الادا ہوں۔ وہ عدالت جس کے سامنے ایسے قرضوں یا رقم کی وصولی ہونا ہو، اگر وہ مناسب سمجھے تو قرض دہندہ کو اتنی شرح سے جو رواں شرح سے زیادہ نہ ہو، اس وقت سے سود وصول کرنے کی اجازت دے سکتی ہے، جب وہ قرضے یا رقم واجب الادا ہوں(32)۔

کونسل نے اس قانون کو شریعت سے متصادم قرار دیتے ہوئے اسے مکمل طور پر حذف کرنے کی سفارش کی، کیونکہ سود اسلام میں اپنی ہر شکل میں حرام ہے۔ مزید یہ تجویز بھی دی کہ اس میں اس طرح ترمیم کردی جائے کہ سود کا لین دین ممنوع قرار پائے۔ اسی طرح ایسے قوانین جو بظاہر قرضوں پر سود سے متعلق نہیں، مگر ان میں کسی نہ کسی شکل میں سود کی اجازت دی گئی ہے، انہیں بھی خلاف شرح قرار دیتے ہوئے ان میں ترمیم یا انہیں حذف کرنے کی سفارش کی گئی۔ مثلاً ''قانون انہار و نکاسی آب،۱۸۷۳ء'' کی دفعہ ۱۳ میں کہا گیا ہے:

> اس حصہ کے تحت معاوضہ کی تمام واجب الادا رقوم اس معاوضے کے بارے میں دعویٰ پیش کرنے کے ۳ مہینے بعد واجب الادا ہوں گی، جو پانی کی بندش، کمی یا نقصان کی بابت طلب کیا گیا ہو اور ویسی رقوم پر ۶ فیصد سالانہ کی شرح سے اس مدت کیلئے اس باقی ماندہ رقم پر سود وصول کرنے کی اجازت ہوگی جو مذکورہ بالا ۳ ماہ کی مدت گزرنے کے بعد بھی ادا نہ کی گئی ہو(33)۔

---

(32) The Pakistan code with choronological table and index, vol.1, P-6

(33) ایضاً ۲/۱۸۷۔

اس دفعہ سے متعلق بھی کونسل کا موقف وہی ہے جو ''قانون سود، ۱۸۳۹ء'' سے متعلق تھا، یعنی اسے حذف کر دیا جائے، یا اس میں اس طرح ترمیم کر دی جائے کہ سود کا لین دین ممنوع قرار پائے (34)۔

پاکستان میں سودی نظام ختم کر کے اس کی جگہ اسلام نظام معیشت و بینک کاری متعارف کرانے کی غرض سے کونسل نے اپنے قیام کے روز اول سے ہی تگ و دو شروع کر دی تھی اور مکمل طور پر سود سے پاک نظام معیشت کا تصور دیا جس کا ذکر اگلے صفحات میں آئے گا۔

مجموعہ ظابطہ دیوانی (The code of civil procedure, 1908) کی وہ تمام دفعات جن میں سود یا سودی نظام بینک کاری کو تحفظ فراہم کیا گیا ہے، سے متعلق سفارشات مرتب کرتے ہوئے کونسل نے انہیں خلاف اسلام قرار دیا اور تجویز کیا کہ ان دفعات کو از سرِ نو تحریر کیا جائے، مثال کے طور پر بینکنگ کمپنیوں کے واجبات پر سود کی ادائیگی سے متعلق دفعہ ۳۴ (ب) کا متن حسب ذیل ہے:

> جب اور جہاں کوئی ڈگری اس رقم کی ادائیگی کیلئے جاری کی جاتی ہے جو بینکنگ کمپنی نے قرض دی تھی تو عدالت ڈگری دیتے وقت تاریخ ڈگری سے رقم کی ادائیگی کی تاریخ تک ڈگری پر سود یا رقم، جیسی کہ صورت ہو، کی ادائیگی کا حکم دے گی (35)۔

اس دفعہ کی ذیلی شق (الف) کے مطابق ''وہ قرضے جن پر سود واجب الادا ہوتا ہے، ان پر معاہدے کے مطابق یا سود کی مروجہ بینک شرح سے دو فی صد زائد یا دونوں میں سے جو زائد ہوگا، دیا جائے گا'' (36)۔

کونسل نے ان تمام دفعات کو غیر اسلامی قرار دیتے ہوئے انہیں حذف کرنے اور بلا سود قرضوں کے اجراء کی سفارش کی۔

دوم: مجموعہ تعزیرات پاکستان (37) ۱۸۶۰ء

مجموعہ تعزیرات پاکستان (Pakistan Penal Code) سب سے پہلے اکتوبر ۱۹۶۴ء

---

(34) فائنل رپورٹ، جائزہ قوانین ۱۴ اگست ۱۹۷۳ء تک اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، مئی ۲۰۰۲ء، ص ۲۸۔

(35) رپورٹ جائزہ مجموعۂ ضابطہ دیوانی ۱۹۰۸ء، ملاحظات/ مجوزہ ترامیم، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، مئی ۲۰۰۰ء، ص ۴۲۔

(36) ایضاً، ص ۴۱

(37) اصل میں تو ''مجموعہ تعزیرات ہند'' تھا لیکن ۱۸۶۰ء کو پاکستان موجود نہ تھا چنانچہ ''ہند'' کے لفظ کو تمام قوانین میں پاکستان سے بدل دیا گیا ہے۔

میں کونسل کے زیرِ غور آیا۔ کونسل نے پورے مجموعے کا دفعہ دار جائزہ لیا، اور جن چھ امور میں ترامیم، یا تبدیلی کی سفارش کی، ان کا تعلق حدود اور قصاص و دیت سے متعلق دفعات سے ہے۔ ان میں قتل، جسمانی زخم، سرقہ، زنا اور قذف کی سزائیں ہیں(38)۔

مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۳۰۲ میں قتل عمد کی سزا پھانسی، عمر قید اور جرمانہ رکھی گئی ہے۔ کونسل نے قرآن وسنت کے ان احکام کی روشنی میں جن میں وارثوں کا حق قصاص یا دیت کی صورت میں محفوظ کیا گیا ہے، یہ تجویز کیا کہ اگر حکومت مجرم کو پھانسی اور جرمانے کی سزا سناتی ہے تو وارثوں کو تو قصاص کی صورت میں اپنا حق مل گیا، وہ دیت کا مطالبہ نہیں کر سکتے، لیکن عدالت کی طرف سے معاشرتی حالات کی بنیاد پر جو جرمانہ عائد کیا گیا ہوگا، وہ بیت المال کو جائے گا۔ اسی طرح اگر ورثاء دیت قبول کر لیتے ہیں تو پھر مجرم کو پھانسی نہیں دی جاسکتی، البتہ موجودہ معاشرتی حالات میں قتل عمد صرف ایک فرد کا قتل نہیں، بلکہ معاشرے اور حکومت کے خلاف بھی جرم ہے، چنانچہ اگر جرمانے، یعنی دیت کے ساتھ عمر قید کی سزا سنا دی جائے تو ایسی صورت میں جرمانے کی سزا مختلف ہوسکتی ہے۔ کونسل نے عاقلہ کی دیت کے تصور کو اجاگر کرنے کیلئے اور اس پر عمل درآمد کیلئے یہ تجویز دی کہ اگر قاتل کے قبیلے والے اسے ادا نہیں کر سکتے، (کیونکہ آج کل قبائلی نظام موجود نہیں) تو حکومت اس جرمانے کی ادائیگی کا مناسب بندوبست کرے، مگر ہر دو صورتوں میں ورثاء کو ان کا پورا حق ملنا چاہیے(39)۔

مجموعہ تعزیرات کی دفعات ۳۰۴ اور ۳۰۴ (الف) (جو قتل خطا یا قتل شبہ عمد سے متعلق ہیں) کے بارے میں کونسل کا مؤقف یہ تھا کہ ان دفعات میں قرآن پاک کی سورۃ النساء کی آیت ۹۲ کی رو سے ورثاء کو دیت کا جو حق دیا گیا ہے، اسے لازمی قرار دیا جائے تاکہ ورثاء اپنے حق سے محروم نہ رہیں۔ واضح رہے کہ ان دفعات میں جرمانے، یعنی دیت کی سزا یا عمر قید کی سزا کا علیحدہ علیحدہ یا اکٹھا نفاذ تجویز کیا گیا ہے۔

---

(38) حدود و قصاص سے متعلق تمام قوانین کونسل کی ہی سفارش پر کونسل کے تیار کردہ مسودات کی روشنی میں ۱۰ فروری ۱۹۷۹ء کو نافذ کر دیئے گئے تھے۔ اور ان حدود و قوانین کی رو سے وہ تمام سابقہ قوانین منسوخ ہوگئے جو انہی جرائم سے متعلق تھے۔ لیکن کونسل کی کاوش کے تذکرے کے طور پر یہاں ان سفارشات کا مختصر الفاظ میں ذکر کیا گیا ہے جو اس نے حدود و قوانین کی تیاری سے قبل مجموعہ تعزیرات پاکستان میں تبدیلی کی صورت میں دی تھیں۔

(39) Ist Report of the council of Islamic Ideology on Islamization of laws contained in the Pakistan code 1836-1871, Vol.1 , PP 17-22.

صرف عمر قید کی سزا ملنے کی صورت میں ورثاء اپنے شرعی حق سے محروم ہو جاتے ہیں۔ پس دیت کو اس سزا میں لازمی قرار دینا شریعت کے تقاضوں کو پورا کرنا ہے اور حکومت اپنا حق قید کی صورت میں وصول کرتی ہے۔ جسمانی زخم پہنچانے کی صورت میں کونسل کا مؤقف سورۃ المائدہ کی آیت ۴۵ کی رو سے یہ ہے کہ ورثاء کو ان کا کم از کم حق دیت کے لازمی قرار دیے جانے سے ہی مل سکتا ہے۔ ایسی صورت میں قصاص سے احتراز کیا جا سکتا ہے، مگر دیت ہر صورت میں دینا ہوگی (40)۔

چوری سے متعلق سزائیں دفعہ ۳۷۹ میں مذکورہ ہیں، لیکن اس دفعہ میں چوری کا وہ تصور موجود نہیں جو اسلامی شریعت میں ہے۔ پس کونسل نے چوری کی شرعی تعریف کر کے ''سرقہ'' کے جرم کو مجموعہ تعزیرات پاکستان میں شامل کرنے کی سفارش کی، اور اس کی قرآنی سزا قطع ید تجویز کی (41)، تاہم کونسل کی رائے میں قطع ید کی سزا عام قسم کی چوری پر نہیں دی جا سکتی، وہ سنگین قسم کے جرم کے ساتھ مخصوص ہے۔ معمولی چوری پر تعزیراً سزا دی جا سکتی ہے۔

زنا جیسے قبیح جرم کے بارے میں بھی کونسل نے یہ رائے دی کہ زانی اور زانیہ دونوں کو (ان کے محصن، یا غیر محصن ہونے کے اعتبار سے) کوڑوں یا رجم کی سزا دی جائے جیسا کہ قرآن وحدیث کی نصوص سے ثابت ہے۔ مجموعہ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۴۹۷ جیسی دفعات کو، جن میں زانیہ سزا سے بچ رہتی ہے، تبدیل کر دیا جائے۔ کونسل نے قذف کی سزا کو بھی تعزیرات پاکستان میں شامل کرنے، یعنی کسی کی عزت پر جھوٹا الزام لگانے والے کو اس کا جھوٹ ثابت ہونے پر اسّی کوڑے لگانے کی سفارش کی (42)۔

سوم: مجموعہ ضابطۂ فوجداری ۱۸۹۸ء

اسلامی احکام کے نفاذ کے ضمن میں یہ بات بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ انصاف ہر فرد کی دہلیز تک پہنچے۔ اس راہ میں حائل ہر رکاوٹ کو دور کرنا حاکم وقت کی ذمہ داری ہے۔ اسلامی ملک میں داخلی امن وسلامتی کو یقینی بنانے کیلئے ضروری ہے کہ جرم وسزا کا نظام بہت شفاف اور حتمی طور پر اسلامی طریقوں کے

---

(40) Ist Report of the council of Islamic Ideology on Islamization of laws contained in the Pakistan code 1836-1871, Vol.1 , PP 23.

(41) سورہ المائدہ ۵:۳۸

(42) قوانین کی اسلامی تشکیل پر کونسل کی پہلی رپورٹ، دسمبر ۱۹۸۱ء، ص ۲۴-۲۷

مطابق ہو۔ یہی طریق کار (Process) ضابطۂ فوجداری کہلاتا ہے، جس میں جرم کے ارتکاب سے لے کر مجرم کو سزا دینے تک کے طریق کار کی وضاحت کی جاتی ہے۔ قیام پاکستان کے بعد اس ملک میں جو ضابطۂ فوجداری نافذ تھا، وہ برطانوی نوآبادیاتی حکمرانوں نے ۱۸۹۸ء میں وضع کیا تھا، اس میں متعدد ایسی دفعات ہیں جو اسلام کے خلاف اور بنیادی حقوق کے منافی ہیں۔

اسلامی نظریاتی کونسل نے اس ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے پہلے ۱۹۸۳ء میں مجموعہ ضابطۂ فوجداری کا بنظرِ عمیق جائزہ لیا اور اس میں ترامیم تجویز کرتے ہوئے اسے اسلامی اصولوں کے مطابق ڈھالنے کی کوشش کی۔ اگر کہیں کوئی دفعہ مکمل طور پر اسلام کے منافی تھی تو اسے یکسر حذف کر کے دفعہ تجویز کی گئی، اور اگر صرف جزوی ترمیم درکار تھی تو اس طرح اس دفعہ کو اسلامی احکام کے مطابق بنانے کی سفارش کی گئی۔ مجموعۂ ضابطۂ فوجداری ۱۸۹۸ء کو جس طرح اسلام کے اصولوں کے مطابق بنایا گیا ہے، ذیل میں اس کی چند مثالیں درج کی جاتی ہیں۔

مجموعۂ ضابطۂ فوجداری کی دفعہ ۳۲ کے تحت مجسٹریٹ کو دوسری سزاؤں کے ساتھ قید تنہائی دینے کا بھی اختیار حاصل ہے۔ کونسل نے غور وفکر کے بعد یہ رائے قائم کی ہے کہ شریعت اسلامی میں قید تنہائی کا کوئی تصور نہیں، لہٰذا قید تنہائی کی سزا کو ختم کیا جانا چاہیے (43)۔

یہاں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ اگر مجرم انتہائی حد تک خطرناک ہو مثلاً وہ قتل کے جرم میں قید ہو، اور اس بات کا خدشہ موجود ہو کہ وہ جیل میں موجود دوسرے قیدیوں کی جان بھی لے سکتا ہے تو کیا اس صورت میں بھی قید تنہائی غلط ہوگی؟

مجموعۂ ضابطۂ فوجداری کی دفعہ ۸۸ کے حوالے سے کونسل کی رائے یہ تھی کہ اس سے مفرور ملزم کے اہل وعیال نان ونفقہ سے محروم ہو جائیں گے، کیونکہ یہ دفعہ ملزم کے فرار ہونے کی صورت میں اس کی جائیداد قرق کرنے سے متعلق ہے، جبکہ قرآن کا فیصلہ ہے کہ کوئی شخص کسی دوسرے کے گناہ کا بوجھ نہیں اٹھائے گا: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ اُخْرٰی﴾ (الانعام ۶:۱۴۶) لیکن اس قانون کی رو سے مفرور ملزم کے جرم کی پاداش میں اس کے اہل وعیال کو نان نفقے سے محروم ہونا پڑتا ہے۔ اس مشکل کا ادراک کرتے ہوئے کونسل نے اس دفعہ میں ایک مزید ذیلی شق کے اضافے کی سفارش کی کہ اگر اشتہاری ملزم

---

(43) رپورٹ جائزہ مجموعہ ضابطۂ فوجداری ۱۸۹۸ء، ملاحظات/ مجوزہ ترامیم، مئی ۲۰۰۰ء، ص ۳۸

کے بال بچوں کی کفالت اس جائیداد کی آمدنی سے ہوتی ہو جسے قرق کیا جا رہا ہے تو اس صورت میں اس میں سے انہیں ماہانہ گزارہ الاؤنس دیا جائے، تاوقتیکہ اشتہاری ملزم پیش نہ ہو(44)۔

ایک انتہائی نازک مسئلہ جو مجموعۂ ضابطۂ فوجداری کا حصہ ہے، یعنی دفعہ ۱۹۷ کے مطابق کسی با اختیار اعلیٰ افسر، یعنی جج، مجسٹریٹ یا سرکاری ملازم سے کوئی جرم سرزد ہو جائے تو اس پر حکومت کی پیشگی اجازت کے بغیر کسی دوسری عدالت کو مقدمے کی سماعت کا اختیار حاصل نہیں ہے۔ یہ قانون اسلامی اصولوں میں سے اس بنیادی اصول سے متضاد ہے جس میں ہر شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ حصول انصاف کیلئے قاضی سے رجوع کر سکے۔ خود اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے کہ مظلوم ظالم کے خلاف آواز بلند کر سکتا ہے۔ سورۃ النساء میں ہے:

﴿لا یُحبُّ اللّٰہُ الجهر بالسُّوء من القول الا من ظُلم وكان اللّٰہُ سميعًا عليمًا﴾ (النساء۴:۱۴۸)

اللہ تبارک وتعالیٰ اس بات کو پسند نہیں کرتا کہ کوئی کسی کو علانیہ برا کہے، مگر وہ جو مظلوم ہو اور اللہ جل شانہٗ سب کچھ سنتا اور جانتا ہے۔

اسی طرح اگر سرکاری ملازمین اپنے فرائض کی انجام دہی کے دوران میں اپنے اختیارات سے تجاوز کرتے ہوئے کسی کے ساتھ زیادتی کے بدلے میں اس مظلوم شخص کی دادرسی کسی دوسرے ذریعے، مثلاً مال وغیرہ سے کر دے تو اس میں کوئی حرج نہیں، کیونکہ یہ شریعت کی رو سے معاہدۂ صلح ہے جو جائز ہے، تاہم ایسا ہرگز نہیں کہ مظلوم کو اپنی فریاد کا حق ہی حاصل نہ ہو۔ سنن نسائی کی حدیث ہے:

عن عائشه : ان النبی ﷺ بعث اباجهم ابن حذيفه مصدقًا فلاجهٗ رجل فی صدقته فضربه ابوجهم ، فأتوا النبی ﷺ فقال: القود يا رسول الله ! فقال : (لكم كذا وكذا) ، فلم يرضوا به فقال : (لكم كذا وكذا) ، فرضُوا به فقال رسول الله ﷺ (انی خاطب علی الناس ومخبرهم برضاكم) قالوا! نعم، فخطب النبی ﷺ فقال (ان هؤلاء اتونی يريدون القود، فعرضت عليهم كذا وكذا فرضوا) قالوا : لا ،

(44) رپورٹ جائزہ مجموعہ ضابطۂ فوجداری ۱۸۹۸ء، ملاحظات/ مجوزہ ترامیم، مئی ۲۰۰۰ء، ص ۵۳

فهمَّ المهاجرون بهم ، فامرهم رسول الله ﷺ ان يكُفُّوا ، فكفوا ، ثم دعاهم قال : (أرضيتم؟) قالوا : نعم ، قال : (فاني خاطب على الناس ومخبرهم برضاكم) قالوا : نعم ، فخطب الناس ثم قال : (أرضيتم؟) قالوا نعم (45)

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ابوجہم بن حذیفہ کو صدقہ وصول کرنے کیلئے بھیجا، ایک شخص صدقہ دینے میں ان سے لڑا تو ابوجہم نے اسے مارا، وہ اور اس کے لوگ نبی کریم ﷺ کے پاس آئے اور بولے: ''قصاص دیجیے یارسول اللہ!''۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''تم اتنا اتنا مال لے لو''، وہ لوگ راضی نہیں ہوئے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''اچھا! اتنا لے لو''، تب وہ لوگ راضی ہوئے۔ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''میں لوگوں کے سامنے خطاب کروں گا اور تمہارے راضی ہونے کی انہیں اطلاع دوں گا''۔ انہوں نے کہا، اچھا۔ جب آپ ﷺ نے خطبہ پڑھا تو فرمایا: ''یہ لوگ میرے پاس آئے قصاص مانگنے کو، میں نے ان سے اتنا مال لینے کو کہا، وہ راضی ہو گئے''۔ تب وہ لوگ بولے: ہم راضی نہیں ہوئے۔ مہاجرین نے انہیں سزا دینے کا قصد کیا۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''ٹھہرو''! وہ ٹھہر گئے، پھر آپ ﷺ نے ان لوگوں کو بلایا اور فرمایا: ''تم راضی نہیں ہوئے تھے'' انہوں نے کہا۔ ہاں! راضی ہوئے تھے۔ آپ ﷺ نے فرمایا: ''خطبہ دیتا ہوں اور لوگوں کو تمہاری رضامندی کی خبر کرتا ہوں''۔ انہوں نے کہا: ''اچھا''!، پھر آپ ﷺ نے خطبہ پڑھا اور ان سے پوچھا تم راضی ہو گئے، انہوں نے کہا ہاں۔

قرآن وحدیث کی ان نصوص کی بنیاد پر کونسل نے اس قانون کو اس طرح بدلنے کی سفارش کی کہ متاثرہ فریق کو حق حاصل ہے کہ وہ سرکاری ملازم یا جج کے خلاف آواز بلند کرے۔ ہاں، اسے یہ کرنا ہوگا کہ وہ حکومت کو درخواست دے کہ حکومت از خود اس کے خلاف کارروائی کرتے ہوئے مظلوم کا حق دلوائے۔ اگر حکومت دو ماہ تک ایسا نہیں کرتی تو متاثرہ شخص کسی بھی عدالت سے رجوع کرسکتا ہے اور اس قاضی کو

---

(45) سنن النسائی، کتاب القسامۃ، باب السلطان یصاب علی یدہ، حدیث نمبر۔۔۔۔۔

اختیار حاصل ہوگا کہ وہ اس جج یا سرکاری ملازم کے خلاف ضرر کے ازالے کیلئے مقدمے کی سماعت کرے اور واقعے کی نوعیت کے اعتبار سے فیصلہ کرے(46)۔

کونسل نے ضابطہ کی دفعہ ۵۵۶ جس میں یہ کہا گیا ہے کہ ایک جج یا مجسٹریٹ کسی ایسے مقدمے کی سماعت، جس کا وہ فریق ہو یا جس سے وہ کچھ ذاتی تعلق رکھتا ہو، اپنے سے اعلیٰ عدالت کی اجازت سے کر سکتا ہے، کو خلاف شریعت کی رو سے کسی جج یا مجسٹریٹ کیلئے کسی بھی صورت میں ایسے مقدمے میں فیصلہ دینا درست نہیں جس میں وہ خود فریق ہو، یا اس میں ملوث ہو۔ کونسل نے سفارش کی کہ اس دفعہ میں سے وہ الفاظ حذف کر دیے جائیں جو قاضی کو کسی بھی صورت میں ایسے مقدمے کی سماعت کی اجازت دیتے ہیں جس میں وہ خود فریق ہو، یا اس سے اس کا کوئی ذاتی تعلق ہو(47)۔

قوانین کے مبسوط جائزے کے سلسلے میں مجموعۂ ضابطۂ فواجداری کی جدول دوم پر بھی نظر ثانی کی گئی اور ان تمام دفعات کو بدلنے کی سفارش کی گئی جو کسی بھی بنیادی اسلامی اصول سے متصادم تھیں۔

یہ جدول مجموعۂ تعزیرات پاکستان کے جرائم کے قابل ضمانت، نا قابل ضمانت، قابل استغاثہ، نا قابل استغاثہ، قابل معافی یا نا قابل معافی ہونے کی وضاحت کرتی ہے۔ اس جدول میں درج مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی دفعہ ۴۹۴ شریعت کے مطابق ہے کہ عورت اگر شوہر کی موجودگی میں دوسرا نکاح کرے تو یہ ایک بہت بڑا جرم ہے۔ بلاشبہ عورت کا یہ فعل قرآن کی صریح نص ﴿وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ﴾ (النساء۴:۲۴) کے خلاف ہے، پس ایسا نکاح منعقد ہی نہیں ہوتا اور اس پر کڑی تعزیر بھی درست ہے، تاہم اس دفعہ کا دوسرا جزو شریعت اسلامی سے متصادم ہے کہ اگر ایک بیوی کی موجودگی میں خاوند اس کی پیشگی اجازت کے بغیر دوسرا نکاح کرتا ہے تو وہ قابلِ تعزیر جرم کا مرتکب ہے۔ یہ امر نصوص قرآنی، احادیث، تعامل صحابہؓ اور اجماع امت کے سراسر خلاف ہے، کیونکہ ایک عورت کی موجودگی میں دوسرا نکاح بالکل درست اور جائز امر ہے، البتہ دوسری بیوی کو پہلی شادی کے حوالے سے دھوکا نہیں دینا چاہیے۔ دھوکے کی صورت میں مرد کو دھوکا دہی کی سزا تو مل سکتی ہے، مگر نکاح ثانی منعقد ہوگا اور نافذ بھی، اور اس پر مرد و عورت دونوں کیلئے کوئی سزا بھی نہ ہوگی(48)۔

---

(46) رپورٹ جائزہ مجموعہ ضابطہ فوجداری ۱۸۹۸ء، ص۸۹-۹۰

(47) ایضاً ص۱۹۶

(48) ایضاً ص ۲۰۷-۲۰۸

کونسل نے مجموعۂ تعزیرات پاکستان کی بعض دوسری دفعات میں بھی ترامیم تجویز کیں جو بعد میں حدود آرڈیننس کی صورت میں نافذ ہوگئیں اور ان قابل اعتراض دفعات کے منسوخ ہو جانے کی وجہ سے ان میں ترمیم کی ضرورت ہی نہ رہی۔

رشوت ایک ایسی لعنت ہے جس نے ہمارے معاشرے کی جڑیں کھوکھلی کر دی ہیں۔ ہمارے ہاں کوئی جائز کام بھی عموماً (استثنائی صورتوں کے علاوہ) رشوت کے بغیر پایۂ تکمیل تک نہیں پہنچتا۔ اس جرم کو جڑ سے اکھاڑ پھینکنے کیلئے سخت ترین قانون سازی کی ضرورت ہے۔ مجموعہ تعزیرات پاکستان میں رشوت لینے اور دینے والے کیلئے جو سزا مقرر ہے، وہ رشوت میں اعانت کرنے والے کیلئے بھی تجویز کی گئی ہے۔ کونسل نے اس موقف کی حمایت کرتے ہوئے یہ دلائل دیے ہیں کہ اگر رشوت کے معاملے میں اس قسم کے دلال اور معین درمیان میں نہ ہوں تو کوئی سرکاری ملازم اور افسر براہِ راست ایسا کام کرنے کی جرات نہیں کر سکتا۔ یہی دلال رشوت وصول کرتے اور آگے پہنچاتے ہیں، لہذا انہیں بھی وہی سزا ملنا چاہیے جو رشوت لینے اور دینے والے کیلئے مقرر ہے۔ اگرچہ دوسرے جرائم سے متعلق کونسل کا موقف یہ ہے کہ مجرم اور اعانت والے برابر نہیں۔ جو سزا مجرم کو دی جائے، اعانت کرنے والے کو اس طرح کی سزا نہیں دی جاسکتی بلکہ وہ اس سے کم تر درجہ کی ہونی چاہیے۔ مجموعہ تعزیرات پاکستان کا باب ۵ کی تمام دفعات، باب ۶ دفعات ۱۲۱ اور ۱۲۱ الف، باب ۷، باب ۸ دفعہ ۱۴۹، ۱۵۰ ملاحظہ کی جاسکتی ہیں (49)۔ تاہم رشوت کے معاملے میں اپنے اس موقف کی حمایت میں کونسل نے مشکوۃ کی حدیث بروایت حضرت ثوبان نقل کی ہے (50): **لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرشي والراء** لفظ **رائش** کی تفسیر بھی اس حدیث کے اگلے الفاظ **الذي يمشي بينهما** سے ہوتی ہے، یعنی جو شخص ان دونوں کے درمیان واسطہ بنتا ہے اور معاملہ طے کرتا ہے۔ پس جس طرح اللہ کے رسول نے ان تینوں پر لعنت کی ہے، اسی طرح تعزیراً سزا بھی تینوں کیلئے برابر ہونا چاہیے (51)۔

---

(49) رپورٹ جائزہ مجموعہ ضابطہ فوجداری ۱۸۹۸ء، ص ۲۰۱-۲۰۳

(50) البغوی، حسین بن مسعود الفراء، المشکواۃ المصابیح، ۲/۲۲۶۔

(51) رپورٹ جائزہ مجموعہ ضابطہ فوجداری ۱۸۹۸ء، ص ۲۰۴

طبی وسائنسی اور دیگر مسائل

۱- عضاء کی پیوند کاری

اسلامی نظریاتی کانسل نے طویل مناقشہ اور ماہرین کی آراء کے بعد کثرت رائے سے یہ طے کیا کہ:

۱- ایک زندہ شخص اپنی آزاد مرضی سے اپنا گردہ وغیرہ بغرض پیوند کاری کسی مریض کو بطور عطیہ دے سکتا ہے۔

۲- اسی طرح ایک شخص یہ وصیت کرسکتا ہے کہ اس کی موت کے بعد اس کا عضو بغرض پیوند کاری کسی ضرورت مند مریض کو دے دیا جائے۔

۳- علماء کا اتفاق ہے کہ پیوند کاری کی غرض سے انسانی اعضاء کی خرید وفروخت نا جائز ہے۔

۴- میت کی وصیت کی عدم موجودگی میں اس کے ورثاء کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اس کے جسم کا کوئی عضو بطور عطیہ کسی مریض کو دے دیں۔

۵- طبی تحقیق کیلئے انسانی لاشوں کی بے حرمتی کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

۶- لاوارث لاشوں کے دفن کو یقینی بنایا جائے۔ بالخصوص وہ لاوارث لاشیں جن سے پیوند کاری کی غرض سے اعضاء حاصل کر لے گئے ہوں انہیں پورے اہتمام سے دفن کیا جائے۔ہسپتالوں اور میڈیکل کالجوں سے ملحق قبرستانوں میں ایسی لاشوں کے لیے جگہ مختص ہونی چاہیے اور وہاں یہ لکھا جائے ''یہ وہ لوگ ہیں جن کے اعضاء انسانیت کی خدمت کے کام آئے'' (52)۔

یہاں اسلامی نظریاتی کونسل نے یہ واضح نہیں کیا کہ طبی تحقیق کیلئے لاوارث لاشوں سے اعضاء حاصل کرنے کے حوالے سے شرعی صورت حال کیا ہے؟

۲- کلوننگ

۱- کونسل انسانی کلوننگ کو نسب، وراثت اور دیگر بہت سے حوالوں سے شرعی، قانونی اور اخلاقی و معاشرتی مفاسد کی وجہ سے نا جائز سمجھتی ہے۔

۲- معالجاتی کلوننگ کے بارے میں مکمل معلومات کے حصول تک فیصلہ ملتوی رکھا گیا کہ آیا عملاً اعضاء

(52) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۰-۲۰۰۱، اسلامی نظریاتی کونسل، اسلام آباد، ص۹۶-۱۰۲۔

کی تولید ممکن بھی ہے یا نہیں؟ یا یہ ایک مفروضہ ہے (53)۔

۳- ٹیسٹ ٹیوب بے بی

طویل بحث وتحقیق کے بعد کونسل نے قرار دیا کہ بادل ناخواستہ اس طریقے تولید کو قبول کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ شوہر کا مادہ تولید کسی طریقے سے باہر نکال کر منکوحہ بیوی کے رحم میں پچکاری وغیرہ سے ڈال دیا جائے یا شوہر اور بیوی دونوں کا مادہ باہر نکال کر ٹیوب میں مخلوط کیا جائے پھر بیوی کے رحم میں پہنچایا جائے اور فطری طریقے سے بچے کی تولید ہو۔ باقی اس کے علاوہ مصنوعی تولید کے سب شکلیں حرام ہیں۔ واضح رہے کہ جن مذکورہ دو شکلوں کو جائز قرار دیا گیا ہے ان میں بھی بعض ایسے امور آتے ہیں جو بغیر اضطراری حالت کے شرعاً ناجائز ہیں۔ مثلاً یہ کہ مرد کا مادہ تولید عورت کے رحم میں پہنچانے کیلئے ڈاکٹر کے سامنے ستر کا کھلنا جو کہ شرعی طور پر صرف شوہر کے سامنے کھل سکتا ہے (54)۔

۴- ایڈز کے مریض کے ساتھ حقوق زوجیت کے تناظر میں بیوی کا رویہ

اگر خاوند میں ایڈز ثابت ہو جائے تو وظیفہ زوجیت کی ادائیگی کے سلسلہ میں بیوی کا رویہ شرعاً کیا ہونا چاہیے۔ اس سوال کے جواب میں کونسل نے مناقشہ کے بعد قرار دیا کہ وہ عورت ایسا کرنے سے خاوند کو روک سکتی ہے اور یہ شرعی طور پر جائز ہوگا (55)۔

البتہ کونسل نے مزید وضاحت نہیں کہ آیا وہ اس سے طلاق لے لے یا اس کے ساتھ ہی رہے۔ کیونکہ بدون طلاق خاوند کے ساتھ رہنے کی صورت میں تو مسئلہ مذکورہ کا خطرہ بہر حال موجود رہے گا۔

۵- رؤیت ہلال

اس سلسلہ میں کونسل کی مباحث کا ملخص درج ذیل ہے:

۱- اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔

۲- حساب فلکی اور دیگر جدید سائنسی آلات سے رؤیت کیلئے مدد لی جاسکتی ہے تاہم اس سلسلہ میں اصل حیثیت رؤیت کو ہی حاصل رہے گی۔

۳- نئے چاند کا دارومدار رؤیت پر ہے صرف موجود ہونے کے علم پر نہیں ہے (56)۔

---

(53) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲-۲۰۰۳ء، ص ۲۰۲-۲۱۶۔

(54) سالانہ رپورٹ ۱۹۹۸-۱۹۹۹ء، ص ۱۲۷-۱۲۹۔

(55) سالانہ رپورٹ ۱۹۹۸-۱۹۹۹ء، ص ۲۲۴-۲۲۷۔

(56) سالانہ رپورٹ ۲۰۰۲-۲۰۰۳ء، ص ۲۲۹-۲۳۶

۶- سزائے توہین رسالت

کونسل نے یکم جنوری ۱۹۸۴ کو اپنے اجلاس میں اس اہم وضوع پر درج ذیل فیصلہ کیا۔ اور حکومت کو سفارش کی۔

''جو کوئی شخص دانستہ کوئی ایسا کلام یا ایسی حرکت کرے گا جو بالواسطہ یا بلاواسطہ آنحضرت ﷺ کی شان کے بارے میں اہانت آمیز ہو یا اہانت کی طرف مائل ہو یا سوءِ ادابی ظاہر کرتی ہو وہ مستوجب سزائے موت ہوگا۔ الا یہ کہ یہ ثابت کرنا کہ اس کی طرف سے دانستہ ایسی حرکت نہیں کی گئی یا کلام نہیں کیا گیا اس کا بارِ ثبوت ملزم پر ہوگا''۔

کونسل نے اس سفارش کو ارتداد کی سزا کے قانون میں شامل کرنے کی بجائے تعزیرات پاکستان میں شامل کرنے کی سفارش کی (57)۔

۷- قادیانیت

کونسل نے ۱۹۷۳ء کے آئین کے آرٹیکل 260 کی رو سے غیر مسلم ہونے کی بناد پر قادیانیوں کی طرف سے اپنی عبادت گاہ کو مسجد سے موسوم کرنے کی عمل کو اسلامی شعائر کی توہین قرار دیا۔ اور اس قسم کی بے حرمتی کے لئے ایک سال قید یا ایک ہزار روپے جرمانہ یا دونوں سزاؤں کی سفارش کی (58)۔

اسی طرح قادیونیوں اور احمدی لاہوری گروپ کی طرف سے اپنے آپ کو مسلمان کہنے کی ممانعت کی۔ بصورت دیگر تین سال قید یا پانچ ہزار روپے جرمانہ یا دونوں سزاؤں کی بیک وقت سفارش کی (59)۔

۸- بہائیت

اسی طرح کونسل نے بہائی فرقہ کے شائع کردہ مواد کو دین اسلام کے خلاف ہونے کی بنیاد پر اسے اسلام کی توہین وتحریف قرار دیا۔ اور اس کو مسلمانوں کے عقائد اور ان کے جذبات مجروح کرنے کے مترادف قرار دیا۔ بہائی فرقہ کے شائع شدہ مواد کو فوراً ضبط کرنے اور مصنفین و ناشرین کے خلاف کاروائی کی سفارش کی (60)۔

---

(57) سالانہ رپورٹ ۱۹۸۴-۱۹۸۵، ص ۶
(58) سالانہ رپورٹ ۱۹۸۳-۱۹۸۴، ص ۷
(59) سالانہ رپورٹ ۱۹۸۳-۱۹۸۴، ص ۸
(60) سالانہ رپورٹ ۱۹۸۱-۱۹۸۲، ص ۴۹-۵۰

فصل دوم

وفاقی شرعی عدالت (پاکستان) کے فیصلوں کا جائزہ

جیسا کہ پچھلے باب میں ذکر گزرا کہ وفاقی شرعی عدالت ایک ایسا ادارہ ہے جس کے فیصلے نافذ ہوتے ہیں۔ اگر مقررہ مدت میں ان کے خلاف اپیل نہ کی جائے تو وہ قانون کا درجہ رکھتے ہیں۔ ذیل میں وفاقی شرعی عدالت کے اہم فیصلوں کا جائزہ لیا جائے گا۔

۱۔ قصاص و دیت سے متعلق وفاقی شرعی عدالت کا فیصلہ

''حدود آرڈیننس'' کے پس منظر میں اپیل کی گئی جس میں مندرجہ ذیل امور کو خلاف اسلام ہونے کی بنیاد پر چیلنج کیا گیا تھا۔

- اگر مقتول کے ورثاء قاتل کو معاف کر دیں تو عمر قید اور جرمانے کی سزا کو دیت سے تبدیل کیا جائے
- قتل میں صرف مباشر سے قصاص لیا جائے، مدد کرنے والے (مسبب) سے قصاص نہ لیا جائے۔
- اگر بہت سارے آدمیوں نے کسی ایک آدمی کو قتل کیا ہو تو سب سے قصاص لینا صحیح نہیں ہے۔
- جرم قتل کو نا قابل مصالحت قرار دیا جائے۔
- شریک جرم گواہ کی گواہی (وعدہ معاف گواہ) کی بنیاد پر صادر فیصلے کو خلاف اسلام قرار دیا جائے اور اس گواہ کو معاف کرنا اسلامی احکام کے منافی قرار دیا جائے۔

وفاقی شرعی عدالت نے مذکورہ اپیل کی سماعت کے دوران میں علمائے کرام کی آراء سنیں اور فیصلے کے پیراگراف نمبر ۱۴، ۱۵ اور ۱۶ میں زیر سماعت درخواستوں/ اپیلوں کو نمٹانے کیلئے طریقہ کار وضع کیا اور آخر میں یہ فیصلہ صادر کیا۔

- قید اور جرمانے کی سزا اسلام کے خلاف نہیں۔ ضروری ہے کہ مقدمہ قتل میں حدود آرڈیننس کے معیار کے مطابق گواہ پیش ہوں اور اگر معیار کے مطابق گواہ پیش نہ ہو سکیں تو شریعت اسلامی کے مطابق تعزیر دی جا سکتی ہے۔
- اگر ایک شخص کے قتل میں کئی افراد شامل ہیں تو سب کو قصاص میں قتل کیا جائے گا۔
- اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص پر اکراہ کر کے اس سے جرم کرا دے تو اس بات پر اتفاق ہے کہ مکرہ

کو سزا ملے گی۔ اصل قاتل کے متعلق صرف حنفی رائے ہے کہ مکرہ سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

- نفاذ سزا کے وقت فاتر العقل یا اپنے بیٹے کو قتل کرنے والے سے قصاص لیا جائے گا۔
- قتل عمد کی صورت میں مقتول کے ورثاء کو اختیار حاصل ہے کہ وہ قاتل کو معاف کر دیں (1)۔

۲- جرائم حدود میں نصاب شہادت اور عورتوں کی گواہی کی حیثیت

متعدد درخواست گزاروں نے حدود آرڈیننس کی مختلف دفعات کو قرآن وسنت کے منافی قرار دینے کیلئے استدعا کی ہے۔ ان دفعات میں ایسے جرائم میں، جن کی سزا کے طور پر حد لاگو ہوتی ہے، عورتوں کو گواہی دینے سے خارج کیا گیا ہے۔

ان درخواستوں کے ذریعے مجموعی طور پر جو امور چیلنج کیے گئے ہیں، ان کی مناسبت سے حسب ذیل تنقیحات عدالت کے سامنے آئیں:

- حدود کے نفاذ کیلئے عورتوں کی شہادت کا مقام
- زنا بالجبر کی حیثیت
- جرم زنا کے لیے تعزیری سزا کا جواز

اس مسئلے پر عدالت نے پبلک نوٹس جاری کیے۔ ہر مکتب فکر کے ممتاز علمائے کرام کو مدعو کیا گیا اور ان کے خیالات سے پورا استفادہ کیا گیا۔

ان حضرات میں سے اکثر نے حدود میں خواتین کی شہادت کے نا قابل قبول ہونے پر اصرار کیا، اور عقلی و نقلی دلائل دیے۔ بعض حضرات نے صرف ضرورت کے وقت خواتین سے شہادت لینے کی تائید کی، جبکہ بعض حضرات نے ہر قسم کے معاملات اور امور بشمول قصاص و دیت میں ان کی گواہی کو مردوں کی گواہی کے ہم پلہ قرار دیا اور اس بارے میں کسی بھی تفریق کو اسلام کے خلاف قرار دیا۔

عدالت نے کافی غور وخوض کے بعد حسب ذیل ترمیمات کا حکم صادر کیا۔

- صرف زنا کیلئے "چار بالغ مسلمان مرد" کا نصاب برقرار رکھتے ہوئے زنا بالجبر کی سزائے حد کے لیے دفعہ نمبر ۸ میں الگ حصہ بڑھا کر نصاب شہادت "دو بالغ مسلمان مرد" رکھا جائے جو دفعہ نمبر ۸ (ب) میں مذکور صفات کے حامل ہوں۔

---

(1) پی ایل ڈی، ۱۹۸۰ء، ایف ایس سی ۳۹۰۔

- دفعہ ۹(۴) کے آخر میں ان الفاظ کا اضافہ کیا جائے:

For any offence i.e lewdness etc. other than Zina

مقدمۂ زنا میں چار سے کم گواہ لانے یا رہ جانے کی صورت میں چونکہ مستغیث اور جھوٹے گواہوں کو ۸۰ کوڑوں کی سزا دی جائے گی، اس لیے اس قسم کا ضابطہ (Provision) یا تو دفعہ ۹(۴) میں درج کیا جائے، یا قذف آرڈیننس میں جس کی دفعہ ۶(ب) میں قدرے ابہام موجود ہے۔ ہم سمجھتے ہیں کہ ''ملزم'' (accused) کے لفظ سے پیدا ہونے والے ابہام کے تحت قذف کے مرتکبین کو مزید ثبوت کے بغیر مستوجب حد گردانتے اور جھوٹے گواہوں کا سدباب کرنے کیلئے قذف آرڈیننس کی دفعہ ۶(ب) میں مذکورہ فقرے کی بجائے مندرجہ ذیل فقرہ مناسب رہے گا۔

Proof of qazf liables to hadd shall be in one of the following forms, namely:

(a) - - - - .

(b) Qazf has been established as mentioned in clauses (a), (b), (c) of the second exception to Section 3 and demand for punishment has been duly made by the victim of qazf.

عدالت نے صدر مملکت اسلامی جمہوریہ پاکستان کو حکم جاری کیا کہ یکم فروری ۱۹۹۰ء تک مذکورہ دفعات میں مجوزہ ترمیمات کرنے کیلئے مناسب اقدام عمل میں لائیں۔ بصورت دیگر مذکورہ تاریخ کے بعد مذکورہ بالا دفعات کے غیر شرعی حصے مؤثر نہیں رہیں گے اور شرعی قوانین پر عمل ہوگا(2)۔

۳- غیر منقولہ جائیداد کے مالک کے حقوق

شریعت درخواست نمبر ۵/آئی ۱۹۸۵ء، شریعت درخواست نمبر ۶۰/آئی وائے آئی اور ۹/ ایل/ ۱۹۹۰ء، سوموٹو نوٹس نمبر ۱۹۸۷/۷ء/۱۱۷ کے ذریعے Cantonment Rent Restriction Act, 1963 کی دفعات ۷، ۸، ۱۷(۲) اور Urban Rent Restriction Ordinance 1959 کی دفعات ۱۴ اور ۱۳ کو خلاف اسلام ہونے کی بنیاد پر چیلنج کیا گیا۔

درخواستوں کی سماعت کے دوران میں عدالت نے شریعت درخواست نمبر ۶۰/آئی/۱۹۹۰ء

(2) پی ایل ڈی، ۱۹۸۹ء، ایف ایس سی ۹۵۔

وغیرہ پر اپنے ایک سابقہ فیصلے کا حوالہ دیا کہ عام حالات میں غیر منقولہ جائیداد کے مالک کے حقوق میں مداخلت خلاف اسلام ہے۔موجودہ درخواست کے حوالے سے مختلف مکاتب فکر کے علماء کو مدعو کیا گیا اور ان کے سامنے حسب ذیل دو سوال رکھے گئے۔

۱۔ کیا اسلام اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ ایک شخص کی ملکیت میں اس انداز سے مداخلت کی جائے کہ وہ خود اپنی ملکیتی اراضی کو نہ اپنے استعمال میں یا قبضے میں لا سکے، نہ کرائے پر دے سکے، اور اسے اس اراضی کے استعمال سے محروم کرتے ہوئے کسی غیر کو مالک کی مرضی کے بغیر قبضہ دے دیا جائے؟

۲۔ کیا معاہدہ کرنے والی دو پارٹیوں میں سے ایک پارٹی کو اجازت دی جا سکتی ہے کہ وہ معاہدہ توڑ دے، اور رینٹ کنٹرولر کو نیا معاہدہ کرانے کے لیے رسائی کر کے دوسرے فریق کو پہلے فریق کی خواہش کی تکمیل کے لیے مجبور کر دے؟

عدالت نے مشیرانِ فقہ کو مذکورہ سوالنامے کے بارے میں شرعی رائے اور دلائل دینے کے لیے مدعو کیا۔انہوں نے بھرپور انداز میں اپنی رائے کا اظہار کیا اور دلائل دے کر متفقہ موقف اختیار کیا کہ قرآن وسنت کے احکام کے مطابق ملکیت کے معاملے میں زمین اور دوسری اشیاء کے درمیان کوئی فرق نہیں، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ زمین شخصی ملکیت میں آسکتی ہے تو اس کا منطقی نتیجہ یہی ہے کہ کوئی دوسرا شخص ،اگر اسے استعمال کرے تو وہ مالک کے ساتھ کسی معاہدے کے تحت ہی ہونا چاہیے چنانچہ مزارعت اور کرایہ دونوں وہ جائز معاہدات ہیں جن کے تحت کوئی شخص کسی دوسرے کی زمین جائز طور پر استعمال کرسکتا ہے۔

عدالت نے مذکورہ درخواستیں منظور کرتے ہوئے متعلقہ قوانین میں ترامیم کے احکامات صادر کیے (3)۔

۴۔ سود سے متعلق عدالت کا فیصلہ

اسلامی ملک کی معیشت کو سود کی لعنت سے پاک ہونا چاہیے۔اس وقت معاشی نظام سود پر قائم ہے۔قرآن وسنت کو سپریم لاء ماننے کے بعد ملکی معیشت کو سود کی لعنت سے پاک کرنا نہ صرف حکومت کی ذمہ داری ہے، بلکہ ہر شہری کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ اس نظام کے خلاف آواز اٹھائے۔اس سلسلے میں

(3) Select Judgments of the Federal Shariat Court, Pakistan, 1992, P-112.

اسلامی نظریاتی کونسل اپنی رپورٹ دے چکی ہے، لیکن اس کی حیثیت محض سفارشات کی ہے۔ یہ حکومت یا مقنّنہ پر قابل پابندی نہیں، جبکہ اس کے مقابلے میں وفاقی شرعی عدالت کا حکم قابل پابندی ہوتا ہے، اس لیے عوام نے اس آئینی اختیار سے فائدہ اٹھایا۔ وفاقی شرعی عدالت میں سودی قوانین کے خلاف سو سے زائد درخواستیں موصول ہوئیں۔ یہ امر بھی پیش نظر رہے کہ مذکورہ درخواستوں میں مندرجہ ذیل قوانین کی سود سے متعلقہ دفعات کو خلاف اسلام ہونے کی بنیاد پر چیلنج کیا گیا۔

1- The Interest Act, 1839.

2- The Government Saving Bank Act, 1873.

3- The Negotiable Instruments Act, 1881.

4- The Land Acquisition Act, 1894.

5- The Code of Civil Procedure 1908.

6- The Co-operative Societies Act, 1925.

7- The Co-operative Societies Rules, 1927.

8- The Insurance Act, 1938.

9- The State Bank of Pakistan Act, 1956.

10- The West Pakistan Money-Lenders Ordinance, 1965.

11- The West Pakistan Money-Lenders Rules, 1965.

12- The Punjab Money-Lenders Ordinance, 1960.

13- The Sindh Money-Lenders Ordinance, 1960.

14- The N.W.F.P. Money-Lenders Ordinance, 1960.

15- The Baluchistan Money-Lenders Ordinance, 1960.

16- The Agricultural Development Bank of Pakistan Rules, 1961.

17- The Banking Companies Ordinance, 1962.

18- The Banking Companies Rules, 1963.

19- The Banks (Nationalization) (Payment of Compensation) Rules, 1974.

20- The Banking Companies (Recovery of Loans) Ordinance, 1979.

عدالت نے ایک سوالنامہ تیار کر کے پاکستان اور پاکستان سے باہر اسلامی ممالک کے بڑے بڑے علماء، محققین اور ماہرین کی خدمت میں ارسال کیا اور ان سے درخواست کی کہ وہ اپنی علمی اور ماہرانہ آراء سے عدالت کی معاونت کریں۔

سوالنامہ درج ذیل ہے:

سوال نمبر ا- قرآن وسنت کے مطابق ربوٰا کی کیا تعریف ہے؟ کیا یہ دور جدید کے مالیاتی معاملات کے سود مفرد اور سود مرکب پر مشتمل ہے؟

سوال نمبر ۲- غیر سودی بینک کے قیام کی صورت میں بینکوں کو اسلامی احکام کے مطابق بنانے کی عملی صورت کیا ہوگی؟

سوال نمبر ۳- (الف) کیا قومی ضروریات کی تکمیل کیلئے حکومت کی جانب سے جاری کردہ قرضوں پر زائد رقم ادا کرنا ربوٰا کے ضمن میں آتا ہے؟

(ب) بینکوں کی جانب سے مختلف ضروریات کے لیے غیر سودی قرض فراہم کرنے کے بارے میں آپ کی کیا متبادل تجاویز ہیں؟

سوال نمبر ۴- کیا اسلامی احکام کی روشنی میں بینکوں کو فراہم کردہ سہولتوں یا خدمات کے عوض سود کی وصولی کے سلسلے میں نجی اور سرکاری بینکاری میں کوئی امتیاز کیا جا سکتا ہے؟

سوال نمبر ۵- (الف) کیا اسلامی تعلیمات کے مطابق سرمائے کو پیداوار کا ذریعہ تصور کر کے اس کے استعمال پر کوئی معاوضہ لیا جا سکتا ہے؟

(ب) کیا کرنسی کی قیمت میں کمی اس قرض پر اثر انداز ہوتی ہے جو اس کمی سے پہلے لیا گیا ہو۔

(ج) کیا افراط کی بناء پر سونے کی قیمت میں اضافے اور کرنسی کے حساب سے استعمال اشیاء کی قیمتوں میں اضافے کا قرض پر لی ہوئی رقم پر اثر پڑتا ہے؟

سوال نمبر ۶- سود پر مبنی بینکاری کی سہولتوں سے استفادہ کیے بغیر موجودہ اقتصادی حالات میں وہ کون

سی متبادل تجاویز ہو سکتی ہیں، جن پر ملکی اور غیر ملکی تجارت کو کامیابی سے چلایا جا سکتا ہے؟

سوال نمبر ۷- کیا اسلامی احکام کے مطابق دو مسلم ریاستوں یا ایک مسلم اور دوسری غیر مسلم ریاست کے مابین سود کی بنیاد پر کاروبار جائز ہے یا ناجائز؟

سوال نمبر ۸- کیا بیمہ کاروبار سود کے بغیر چلایا جانا ممکن ہے؟

سوال نمبر ۹- پراویڈنٹ فنڈ اور سیونگ اکاؤنٹ پر جو نفع دیا جاتا ہے، کیا وہ ربوٰا کی تعریف میں آتا ہے؟

سوال نمبر ۱۰- کیا انعامی بانڈوں پر یا سیونگ اکاؤنٹ پر یا کسی اور سکیم پر دی جانے والی رقم ربوٰا کی تعریف میں آتی ہے؟

سوال نمبر ۱۱- کیا اسلامی قانون کے تحت تجارتی اور غیر تجارتی قرضوں میں امتیاز کرنا درست ہوگا، اس طرح کہ تجارتی قرضوں پر سود لیا جائے اور غیر تجارتی قرضے بلا سود ہوں؟

سوال نمبر ۱۲- اگر سود کو قطعی طور پر ختم کر دیا جائے تو اسلامی معیشت میں لوگوں کو بچت پر ابھارنے اور سرمائے کے استعمال میں کفایت شعاری کی ترغیب دینے کے لیے کون سے محرکات استعمال کیے جائیں گے؟

عدالت نے اس سوالنامے میں اٹھائے گئے سوالوں کے جواب دینے کے ساتھ ساتھ علمائے کرام اور اقتصادی ماہرین کو غور و فکر کی دعوت دی کہ مذکورہ قوانین میں موجود دفعات قرآن اور سنت سے متصادم ہیں یا نہیں، اور کیا موجودہ بینکاری نظام کے تحت منافع کی ادائیگی سود کے زمرے میں آتی ہے یا نہیں؟ عدالت نے علماء کی آراء اور دلائل سنے اور کافی غور و خوض کے بعد مذکورہ درخواستوں کو منظور کرتے ہوئے حکومت کو ہدایت کی کہ ۳۰ جون ۱۹۹۲ء تک مذکورہ قوانین کے بارے میں عدالت کے فیصلے کو نافذ کیا جائے، بصورت دیگر یکم جولائی ۱۹۹۲ء سے مذکورہ قوانین ناقابل عمل قرار پائیں گے (4)۔ اس فیصلے کے خلاف ڈاکٹر محمد اسلم خاکی ایڈووکیٹ نے شریعت اپیلٹ بنچ میں اپیل دائر کی۔ عدالت عظمی (سپریم کورٹ) نے سال ۲۰۰۰ء میں سماعت مکمل کر کے آخر کار وفاقی شرعی عدالت کے فیصلے کو برقرار رکھا۔ عدالت نے حکم صادر کیا کہ حلومت فیصلے کی تاریخ سے ایک مہینے کے اندر اندر ماہرین کا ایک کمیشن قائم کرے جو موجودہ مالیاتی نظام کو شریعت کے مطابق بنائے اور جن قوانین کو خلافِ اسلام قرار دیا گیا ہے، وہ ۳۰ جون ۲۰۰۱ء کے بعد قابل عمل نہیں ہوں گے (5)۔

---

(4) Ibid, P-32.

(5) پی ایل ڈی، ۲۰۰۰ء، ایف ایس سی ۲۲۵۔

۲۰۰۱ء کو مذکورہ فیصلے کے خلاف نظر ثانی کی درخواست دائر کی گئی۔ عدالت عظمیٰ نے مذکورہ مدت میں توسیع کرتے ہوئے فیصلے کے نفاذ کو ۳۰ جون ۲۰۰۲ء تک موخر کر دیا(6)۔

یونائیٹڈ بینک نے دوبارہ نظر ثانی کی درخواست دائر کی تو عدالت عظمیٰ اور شریعت اپیلٹ بنچ دونوں نے فیصلے کو کالعدم قرار دیتے ہوئے معاملہ از سر نو جائزے کے لیے واپس وفاقی شرعی عدالت کو بھجوا دیا(7)۔

۵- یتیم پوتے کی وراثت سے فیصلہ:

مسلم عائلی قوانین سے متعلق دفاقی شرعی عدالت کے ایک اور اہم فیصلے کا ذکر کرنا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے۔ مسلم عائلی قوانین آرڈیننس مجریہ ۱۹۶۱ء کی دفعات ۴، ۵، ۶ اور ۷ کو مختلف درخواست گزاروں نے خلاف اسلام ہونے کی بنیاد پر عدالت میں چیلنج کر دیا۔ عدالت نے مرکز کے علاوہ پشاور، کراچی، لاہور اور کوئٹہ میں بھی ان درخواستوں کی سماعت کی اور ۵ جنوری ۲۰۰۰ء کو اپنا فیصلہ سنایا۔ عدالت نے مذکورہ قوانین سے متعلق درخواست گزاروں کے ساتھ ساتھ ماہرین قانون اور مشیران فقہ کی تحریروں اور آراء سے استفادہ کیا۔ عدالت نے مذکورہ دفعات کے متوازی اسلامی ممالک کے قوانین کا بھی جائزہ لیا

مذکورہ دفعات میں سے اہم ترین دفعات جن میں عدالت نے علمائے کرام اور ماہرین قانون اور اسلامی ممالک کے قوانین کا قرآن وسنت کے روشنی میں جائزہ لے کر اجتماعی اجتہاد کے ذریعے تبدیلی تجویز کی، وہ دفعات ۴، ۵ اور ۶ ہیں، جبکہ دفعہ ۷ کے خلاف اسلام حصوں کو حذف کرنے کا حکم صادر کیا۔

دفعہ ۴ یتیم پوتے کی وراثت سے متعلق ہے۔ درخواست گزاروں نے سورۃ النساء کی آیت میراث اور اصول ﴿الاقرب فالاقرب﴾ اور اجماع امت کو دلائل کے طور پر پیش کیا تھا۔

وفاقی حکومت کے نمائندوں کے موقف کے دو اہم نکات تھے۔

۱- لفظ ولد اور اس سے مشتق اولاد واضح طور پر بیٹوں اور پوتوں دونوں کو شامل ہے۔ جس طرح دادا، باپ کا قائم مقام ہوتا ہے، اس طرح پوتا، بیٹے کے قائم مقام ہوتا ہے۔

۲- ایک عصر کا اجماع حالات کے مطابق دوسرے عصر کے مسلمان بدل سکتے ہیں، اس لیے دفعہ ۴ قرآن وسنت سے متصادم نہیں ہے۔

---

(6) پی ایل ڈی، ۲۰۰۲ء، ایف ایس سی ۸۰۱۔

(7) پی ایل ڈی، ۲۰۰۲ء، ایف ایس سی ۸۰۱۔

جہاں تک یتیم پوتے کے میراث سے محروم ہونے کا تعلق ہے، عدالت نے قرآن کریم اور سنت نبوی ﷺ کی روشنی میں اس سوال کا پوری تفصیل سے جائزہ لیا ہے اور کئی دوسرے اسلامی ممالک، مثلاً مصر وغیرہ کے قوانین سے کافی حد تک استفادہ کیا ہے۔ اسی طرح اسلامی نظریاتی کونسل کی رپورٹ کو بھی سامنے رکھا گیا ہے۔ اس رپورٹ میں کہا گیا ہے کہ چچا اور پھوپھیوں پر ان یتیم بچوں کا یہ حق ہے کہ وہ ان کی نگہداشت کریں۔ اگر کوئی اپنے فرائض میں کوتاہی کرے گا تو قانوناً اسے مجبور کیا جائے گا۔

عدالت نے اس رائے کو اہمیت دی، تاہم اسے ایک مکمل حل تسلیم نہیں کیا، بلکہ وصیت واجبہ کے اصولوں کے مطابق قانون سازی کے لیے احکامات صادر کیے، کیونکہ عدالت کی نظر میں سورۃ البقرہ کی آیت ۱۸۰ میں اس بات کو لازمی قرار دیا گیا ہے کہ جب کسی کو موت قریب آ پہنچی ہو تو اس پر لازم ہے کہ وہ اپنے والدین اور رشتہ داروں کے حق میں وصیت کرے۔ آیت کریمہ ایک لازمی حکم سے شروع ہوتی ہے۔ یہی انداز ایک حدیث میں بھی اختیار کیا گیا ہے جس میں ارشاد ہوا ہے: **ما حق امری مسلم له شئی یوصی فیه لیبیت لیلتین الاووصیته مکتوبة عنده** (8)۔ اگرچہ بعض مشیران فقہ کی نظر میں سورۃ النساء کی آیت میراث نے اس آیت کو منسوخ کر دیا ہے، لیکن یہ مسلمہ قانون ہے کہ جہاں مختلف قسم کے قوانین میں توافق ممکن نہ ہو، وہاں آخر میں آنے والے قانون کو ترجیح دی جائے گی، اس لیے والدین کے حق میں قانون کے موجود ہونے سے صرف اس حد تک پہلا قانون منسوخ قرار دیا جائے گا۔ یتیم پوتے آیت میراث میں داخل قرار نہیں دیے گئے ہیں، جب کہ وہ اولاد کے بہت قریب ہوتے ہیں، اس لیے وہ مقررہ مقدار، یعنی ایک تہائی تک وصیت کے زیادہ حقدار ہیں۔ عدالت نے رائے اختیار کی کہ یتیم پوتے دادا کے ترکے میں تہائی حصے میں وصیت کے حقدار ہیں اور یہی اس مسئلے کا بہترین حل ہے، اس لیے عدالت یہ کام مقنّنہ پر چھوڑ دیتی ہے کہ وہ اس نہج پر قانون سازی کرے کہ اگر دادا خود اپنے پوتوں/پوتیوں کے حق میں وصیت نہیں کرتا، یا کوئی حصہ نہیں دیتا اور وفات پا جاتا ہے تو ایک تہائی کی حد تک مال وراثت یتیم پوتوں کے حق میں وصیت سمجھا جائے گا، بشرطیکہ اس کا مورث (والد) اگر زندہ ہوتا تو یہ مقدار اس کے حصے سے متجاوز نہ ہوتی۔

---

(8) الصحیح البخاری، کتاب الوصایا، حدیث نمبر

۶- نکاح کی رجسٹریشن سے متعلق فیصلہ

مسلم عائلی قوانین کی دفعہ ۵ نکاح کی رجسٹریشن سے متعلق ہے۔ اس سلسلے میں بھی عدالت نے علمائے کرام اور ماہرین قانون وفقہ کے استدلال واجتہاد سے استفادہ کیا۔

بعض مشیران فقہ نے یہ تاثر دینے کی کوشش کی کہ مذکورہ دفعہ کی پیروی نہ کرنا کسی شخص کے نکاح کی آزادی پر قیود لگانے کے مترادف ہے۔ عدالت اس نتیجہ پر پہنچی کہ قرآن کریم میں کوئی ایسی آیت نہیں ہے اور نہ کوئی ایسی حدیث موجود ہے جو نکاح رجسٹریشن کو ناجائز قرار دیتی ہو۔ رجسٹریشن میں بہت ساری خوبیاں موجود ہیں، مثلاً میاں بیوی اور ان کے بچوں کا ریکارڈ ان کے نسب اور میراث کے تعین میں ممد ومعاون ہوسکتا ہے۔ ریکارڈ کی موجودگی کی وجہ سے بہت سارے اختلافات اور ابہامات رفع ہوسکتے ہیں۔ اس سے پہلے بھی عدالت نے متعدد مقدمات میں قرار دیا ہے کہ نکاح کی رجسٹریشن نہ کرنے سے نکاح فاسد یا باطل نہیں ہوتا۔

اس لیے عدالت نے مذکورہ دفعہ کو قرآن وسنت سے متصادم قرار نہیں دیا(9)۔

۷- تعدد ازواج سے متعلق فیصلہ

مذکورہ بالا قوانین کی دفعہ ۶ تعدد ازواج سے متعلق ہے۔ عدالت نے علماء اور ماہرین کی آراء اور دلائل سننے کے بعد قرار دیا کہ اس دفعہ میں تعدد ازواج کو حرام قرار نہیں دیا گیا ہے، بلکہ دوسری شادی پر قیود عائد کی گئی ہیں اور ان قیود کے ساتھ دوسری شادی کو جائز قرار دیا ہے۔ یہ قیود بھی شرعی مصالح سے متصادم نہیں ہیں، اس لیے عدالت کے ملاحظات کے ساتھ یہ دفعہ بھی خلاف اسلام نہیں ہے (10)۔

۸- طلاق اور عدت سے متعلق فیصلہ

اسی طرح دفعہ ۷ کی ذیلی دفعات ۱۳اور ۵ متنازعہ دفعات ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر میاں بیوی کے درمیان تعلقات استوار نہیں ہوسکتے تو ان کی ازدواجی زندگی کو ختم کرنے کے لیے قرآنی طریقۂ طلاق ایک بہترین حل ہے۔ اگرچہ احادیث مبارکہ میں بلاضرورت طلاق کو **ابغض الحلال** بھی کہا گیا ہے، لیکن سب سے اہم مسئلہ طلاق کے بعد عدت کا ہے۔ ذیلی دفعہ ۳ عدت کے شرعی لوازمات کو پورا کرنے

(9) پی ایل ڈی، ۲۰۰۰ء، ایف ایس سی ۱

(10) ایضاً

سے قاصر ہے۔ عدت کس وقت سے شروع ہوتی ہے اور کب ختم ہوتی ہے؟ یہ ایک مخصوص مدت ہے، اس میں کمی بیشی نہیں کی جاسکتی، مثلاً

(الف) صیغہ نکاح کے بعد اگر ازدواجی تعلقات قائم نہ ہوئے ہوں تو طلاق کے بعد کوئی عدت نہیں ہے(11)۔

(ب) بیوی کے حمل کی صورت میں طلاق دینے کے بعد عدت وضع حمل سے مکمل ہوتی ہے(12)۔

لہٰذا ان میں سے ہر ایک صورت کے لیے نوے دن کی میعاد احکام اسلامی سے واضح طور پر متصادم ہے اور عورتوں کے نکاح ثانی کے حق کو متاثر کرتی ہے۔

دوسری اہم بات یہ ہے کہ عدت طلاق دینے کے وقت سے شروع ہوتی ہے، نہ کہ ذیلی دفعہ ا کے مطابق چیئرمین کو نوٹس دینے کے وقت سے، لہٰذا اگر شوہر بدنیتی سے چیئرمین کو نوٹس نہیں دیتا اور ایک طویل مدت گزر جاتی ہے۔ اس طرح ذیلی دفعہ ۳ کے مطابق شوہر اپنی بیوی کو معلق رکھ سکتا ہے، جبکہ قرآنی حکم کے مطابق وہ آزاد ہو چکی ہے۔ بیوی کو معلق رکھنا ایک بہت بڑا ظلم ہے۔ عدالت کی رائے میں ذیلی دفعہ ۵ کی کوئی ضرورت نہیں ہے جو ابعد الاجلین سے متعلق ہے، لہٰذا عدالت کی رائے میں دفعہ ۷ ذیلی دفعات ۳ اور ۵ قرآن وسنت سے متصادم ہیں(13)۔

۹- مردوں پر تہمتِ زنا کی صورت میں حد قذف کا نفاذ

حدود آرڈیننس کے سیکشن ۳، ۵ اور ۶ (۱۳) کو چیلنج کیا گیا کہ سیکشن ۳ کے مطابق کسی مرد پر تہمتِ زنا حتی کہ وہ مرحوم شخص بھی کیوں نہ ہو، بھی قابل سزا (حد قذف) جرم ہے۔ جبکہ قرآن حکیم میں ﴿والذین یرمونَ المحصنٰت﴾ فرمایا گیا ہے جس کا مطلب ہے کہ صرف عفت مآب عورتوں پر تہمت لگانے والے ہی قابل سزا ہیں۔

وفاقی شرعی عدالت نے اس کے جواب میں قرار دیا کہ اس آیت میں لفظ ﴿والذین﴾ مرد و عورت دونوں شامل ہیں۔ یہ تغلیب کی بنیاد پر استعمال ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ قانون قرآن کی تعلیمات کے مطابق ہے اور یوں یہ درخواست خارج کر دی گئی(14)۔

---

(11) سورہ الاحزاب ۴۹۔
(12) سورہ الطلاق ۶۵
(13) پی ایل ڈی، ۲۰۰۰ء، ایف ایس سی ۱۰۔
(14) پی ایل ڈی، ۱۹۸۲ء، ایف ایس سی ۲۴۴۔

۱۰- لاٹری سے متعلق فیصلہ

ضابطۂ فوجداری(PPC) 294-A کو چیلنج کیا گیا کہ عوام کیلئے لاٹری منع کی گئی ہے جبکہ حکومت کو اجازت ہے کہ وہ اس طرح کی مختلف سکیمیں متعارف کرواسکتی ہے جن میں لاٹری کی تمام اقسام موجود ہیں ۔اس کی اسلام میں اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ عدالت نے حکم دیا کہ ضابطۂ فوجداری (PPC) کے سیکشن 294-A اور 294-B اسلامی تعلیمات کے خلاف ہیں، ان میں ضروری ترامیم کی جائیں(15)۔

۱۱- خواتین ججز کے تقرر کے بارے میں فیصلہ

خواتین کی بطور ججز تعیناتی کے حوالے سے اسلامی قانون میں گنجائش اور شرعی صورتحال کے سوال کے جواب میں فیصلہ دیا گیا کہ اسلام کے مطابق خاتون کو جج تعینات کیا جاسکتا ہے(16)۔

۱۲- امتناعِ قادیانیت آرڈیننس اور احمدیوں کی سرگرمیوں کے بارے میں فیصلہ

امتناعِ قادیانیت آرڈیننس جو کہ اپریل ۱۹۸۴ء کو نافذ کیا گیا۔ یہ مجموعہ ضابطۂ فوجداری 1860 (PPC)، Cr.P.C 1898 اور پریس اینڈ پبلیکیشن ایکٹ 1903ء میں کئی ترامیم کا موجب ہوا۔ درخواست دہندہ نے اس کو اس بنیاد پر چیلنج کیا کہ ۱۹۷۳ء کے آئین میں دوسری ترمیم کے ذریعے ۱۹۷۵ء میں آرٹیکل ۱۰۶ اور ۲۶۰ میں قادیانیوں کو غیر مسلم قرار دیا گیا جو کہ پیغمبر آخر الزمان حضرت محمد ﷺ کی ختم نبوت پر یقین نہیں رکھتے۔ مندرجہ بالا ترامیم کی وجہ سے قادیانی اپنے لیے مسلم کا لفظ استعمال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح ام المومنین اور اہل بیت جیسے الفاظ استعمال کرنے کو سیکشن 298-A کے تحت قابلِ سزا جرم قرار دیا گیا ہے۔ درخواست میں کہا گیا کہ یہ سیکشن عام طور پر صرف احمدیوں کے لیے نہیں بنایا گیا تھا یہ تو احمدیوں کے خلاف احتجاج کی وجہ سے سیکشن 298-B اور 298-C کا اضافہ کیا گیا اور پریس اینڈ پبلیکیشن ایکٹ میں ترامیم شامل کی گئیں۔ مذکورہ بالا دونوں سیکشن خاص طور پر احمدیوں کیلئے بنائے گئے۔ احمدی کہتے ہیں کہ یہ دونوں قابل اعتراض آرڈرز شریعت اور آئین کے مطابق احمدیوں کے ان حقوق کے خلاف ہیں کہ وہ اپنے مذہب کا پرچار اور تبلیغ کرسکیں چنانچہ ان کو کالعدم قرار دیا جائے۔

وفاقی شرعی عدالت نے یہ درخواست خارج کردی گویا آئین پاکستان اور اس کی مذکورہ بالا ترامیم

(15) پی ایل ڈی، ۱۹۸۹ء، ایف ایس سی ۶۰۔

(16) پی ایل ڈی، ۱۹۸۳ء، ایف ایس سی ۷۳۔

اور سیکشن درست اور اسلام کے عین مطابق قرار دیئے۔اس فیصلے کے خلاف سپریم کورٹ میں اپیل دائر کی گئی جو کہ خارج کر دی گئی(17)۔

توہین رسالت کی سزا

مجموعہ ضابطہ تعزیرات پاکستان (PPC) سیکشن 295-C کو وفاقی شرعی عدالت میں چیلنج کیا گیا۔ اس سیکشن میں ہے کہ اگر حضور نبی کریم ﷺ کی ذات گرامی کی شان میں الفاظ، زبان، تحریر یا کسی بھی دوسری صورت میں بالواسطہ یا بلاواسطہ گستاخی کی جائے، توہین یا استہزاء کا ارتکاب کیا جائے تو اس کی سزا موت ہوگی یا عمر قید جس میں جرمانہ بھی شامل ہوسکتا ہے۔

قرآن وسنت کے دلائل قطعیہ کی روشنی میں ثابت کیا گیا کہ توہین رسالت مآب ﷺ کی سزا محض موت ہے۔عمر قید اور جرمانے وغیرہ کی سزا خلاف اسلام ہے۔کسی کو بھی اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اس موت کی سزا کو عمر قید وغیرہ میں بدلے۔چنانچہ استدعا کی گئی کہ خلاف اسلام ہونے کی وجہ سے اس کو ختم کیا جائے۔

عدالت نے پبلک نوٹس جاری کیے اور ۱۹۸۹ء اور ۱۹۹۰ کی کئی ایک تواریخ میں لاہور، کراچی اور اسلام آباد میں اس کیس کی سماعت کی۔پاکستان کے معروف علماء کو روبرو سنا اور قرار دیا کہ

''اسلامی تعلیمات کے مطابق اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث کیے گئے تمام انبیاء عصمت وعظمت کے حوالے سے ہم مرتبہ اور سبھی قابل عزت واحترام ہیں''۔ چنانچہ درج ذیل فیصلہ صادر کیا کہ اگر تمام ضروری شہادتوں اور ثبوتوں سے جرم ثابت ہو جائے تو'

۱۔ شانِ رسالت محمدی ﷺ یا کسی بھی دوسرے محترم پیغمبر کی شان میں گستاخی اور توہین کی سزا صرف موت ہے۔چنانچہ آئین میں مناسب ترمیم کا حکم جاری کیا گیا تاکہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ ساتھ دیگر انبیائے کرام کی گستاخی کے حوالے سے بھی اسی سزا کا نفاذ ممکن ہو۔

۲۔ عمر قید اور جرمانے وغیرہ کی سزا کو خلاف اسلام قرار دے کر اسے ختم کرنے کا حکم دیا(18)۔

---

(17) پی ایل ڈی، ۱۹۸۵ء، ایف ایس سی ۸۔

(18) پی ایل ڈی، ۱۹۹۱ء، ایف ایس سی ۱۰۔

فصل سوم

اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کی فقہی خدمات کا جائزہ

برصغیر پاک و ہند کا اجتماعی اجتہاد میں گرانقدر خدمات سرانجام دینے والا ایک ادارہ اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا ہے۔اس ادارے کی فقہی کاوشوں کودرج ذیل عنوانات اور ذیلی عنوانات میں تقسیم کیا گیا ہے

۱- معاشی مسائل کے حوالے سے فیصلے

جدید معاشی مسائل میں اسلامیان ہند کی رہنمائی کے حوالے سے کرنسی نوٹوں کی شرعی حیثیت پر دوسرے اجلاس میں غور وفکر کیا گیا۔

(۱) کرنسی نوٹ:

موجودہ دور میں سونا چاندی ذریعہ تبادلہ نہیں رہا اور کاغذی نوٹوں نے ذریعہ تبادلہ ہونے میں سونے چاندی کی جگہ لے لی ہے،حکومت کے قوانین بھی کاغذی نوٹوں کومکمل طور پرثمن کی حیثیت دیتے ہیں اور بحیثیت ثمن نوٹوں کوقبول کرنا لازم قرار دیتے ہیں۔غرضیکہ کاغذی نوٹوں کی حیثیت عرف اور رواج میں زرقانونی کی ہوگئی ہے۔کرنسی کے اس ہمہ گیر رواج نے جوشرعی اور فقہی مسائل پیدا کیے ہیں چنانچہ اکیڈمی نے طے کیا کہ

(i) کرنسی نوٹ سند وحوالہ نہیں ہے بلکہ ثمن ہے اور اسلامی شریعت کی نظر میں کرنسی نوٹ کی حیثیت زرِاصطلاحی وقانونی کی ہے۔

(ii) عصر حاضر میں نوٹوں نے ذریعہ تبادلہ ہونے میں مکمل طور پرزرخلقی (سونا، چاندی) کی جگہ لے لی ہے۔اور باہمی لین دین نوٹوں کے ذریعہ انجام پاتا ہے اس لیے کرنسی نوٹ بھی احکام میں ثمن حقیقی کے مشابہ ہے،لہذا ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ اسی ملک کی کرنسی سے کمی وبیشی کے ساتھ نہ تو نقد جائز ہے،نہ ادھار(1)۔

(۲) دوملکوں کی کرنسیوں کا باہم تبادلہ:

(i) دوملکوں کی کرنسیاں دو اجناس ہیں،اس لیے ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ دوسرے ملک کی

---

(1) قاسمی،مجاہدالاسلام،مولانا،جدید فقہی مباحث،ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ،کراچی،۲/ ۵۶۸

کرنسی سے کمی بیشی کے ساتھ حسب رضائے فریقین جائز ہے۔

(ii) کرنسی نوٹوں پر زکوٰۃ لازم ہے۔

(iii) نوٹوں میں زکوٰۃ کا نصاب، چاندی کے نصاب کی قیمت کے مساوی ہوگا۔

(iv) اجلاس نے طے کیا کہ مہر کی تعیین سونے اور چاندی کے ذریعہ عمل میں آئے تاکہ پوری طرح عورتوں کے حقوق کا تحفظ ہوسکے اور سکوں کی قوت خرید میں کمی کی وجہ سے ان کو نقصان نہ پہونچے(2)۔

اس کے بعد چوتھے سیمینار میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ دو ملکوں کی کرنسیوں کے تبادلہ میں عوضین پر فوری قبضہ مجلس عقد میں ضروری ہے یا نہیں؟ شریک علماء کے دو رجحانات سامنے آئے۔ ایک رائے ہے کہ مجلس عقد میں ہر دو عوض پر فوری قبضہ ضروری نہیں۔ ایک عوض پر قبضہ کافی ہے۔ کیونکہ نوٹوں کی حیثیت کلی طور پر سونے چاندی جیسی نہیں کہ یہ اعتباری اور اصطلاحی اثمان ہیں۔

علماء کی ایک جماعت اسے خلقی اثمان (سونے چاندی) کی طرح تصور کرتی ہے۔ اس لئے بدلین پر قبضہ کو مجلس عقد میں ضروری قرار دیتی ہے۔ البتہ یہ حضرات عام طور پر قبضہ کی تعریف کو وسیع کرتے ہوئے ڈرافٹ اور چیک کے حصول کو اصل بدل پر قبضہ کے مترادف قرار دیتے ہیں۔

اکیڈمی نے ہر دو آراء کو سامنے رکھتے ہوئے طے کیا کہ دو ملکوں کی کرنسیوں کے اُدھار تبادلہ میں بہر حال احتیاط برتی جائے، لیکن واقعی حاجت وضرورت کی صورت میں اول الذکر رائے پر عمل کیا جاسکتا ہے(3)۔

(۳) تجارتی اور بینکوں کا سود

دوسرے فقہی سیمینار میں سود کے سلسلے میں بحث ومباحثہ اور غور وفکر کے بعد متفقہ رائے حسب ذیل قائم ہوئی۔

سود خواہ ذاتی مصارف کے قرضوں پر لیا دیا جائے یا تجارتی و کاروباری قرضوں پر، شریعت اسلامیہ کی نظر میں بہر حال حرام ہے۔ یہ سمجھنا کہ سود کی حرمت کا اطلاق تجارتی و کاروباری قرضوں پر نہیں ہوتا قطعاً غلط ہے۔ نیز یہ خیال کہ تجارتی و کاروباری قرضوں کا وجود زمانہ نزول قرآن میں نہیں پایا جاتا اس

(2) قاسمی، مجاہد الاسلام، مولانا، جدید فقہی مباحث، ادارۃ القرآن والعلوم الاسلامیہ، کراچی، ۲/ ۵۲۸

(3) جدید فقہی مباحث، ۴/ ۶۰۰

لیے حرمت ربوا کا اطلاق ان پر نہیں ہوگا، کسی طرح درست نہیں۔ یہ بات تاریخی طور پر ثابت ہے کہ تجارتی وکاروباری مقاصد کے لیے سودی لین دین عرب جاہلیت نیز ان قوموں میں جن سے جاہلی عربوں کے تجارتی روابط تھے رائج اور شائع تھے، چنانچہ تجارتی وکاروباری مقاصد کیلئے سودی لین دین تحریم ربوا کا اولین مَورد ہے۔ اس کے علاوہ بالفرض اگر تجارتی وکاروباری مقاصد کیلئے سودی لین دین کو وجود زمانہ، نزولِ قرآن میں نہ بھی پایا جاتا تب بھی مستقل شرعی دلائل دونوں قسم کے قرضوں (ذاتی وشخصی اور تجارتی وکاروباری) پر اضافے یعنی سود کی حرمت کے بارے میں قائم ہیں۔ قرآن وسنت، اجماع وقیاس اور امت محمدیہ کا عمل متوارث سب یہی بتاتے ہیں کہ حرمتِ ربوا کے بارے میں اس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاسکتا کہ قرض لینے دینے کا مقصد اور محرک کیا ہے؟

سود کی حرمت پر اس کا بھی کوئی اثر نہیں پڑتا کہ شرح سود کم ہے یا زیادہ، مناسب حدتک کم ہے یا مناسب حدتک زیادہ، شریعت اسلامیہ میں اس بات کو تسلیم کرنے کی کوئی گنجائش نہیں ہے کہ شرح سود اگر مناسب حدتک کم ہے تو سودی لین دین جائز ہو، اور اگر نامناسب حدتک زیادہ ہے تو ناجائز۔ دونوں صورتوں میں کوئی فرق نہیں کیا جاسکتا، دونوں صورتیں بہرحال حرام ہیں۔ دلائل شرعیہ اس طرح کی کسی تفریق کی اجازت نہیں دیتے۔ چنانچہ

۱- ربوا (سود) قطعی حرام ہے، اور جس طرح سود لینا حرام ہے، اسی طرح سود دینا بھی حرام ہے۔

۲- سود ادا کرنے کی حرمت بذاتِ خود نہیں بلکہ اس وجہ سے ہے کہ یہ سودخواری کا ذریعہ ہے۔ اس لیے بعض خاص حالات میں عذر کی بنیاد پر سود ادا کر کے قرض لینے کی اجازت دی جاسکتی ہے۔ کون سا عذر معتبر ہے اور کون سا نہیں اور کون سی حاجت قابل لحاظ ہے اور کون سی حاجت قابل لحاظ نہیں۔ اس سلسلہ میں معتمد اصحاب افتاء کے مشورہ پر عمل کیا جائے۔

۳- ہندوستان میں محض سرکاری قرضے ایسے ہیں جس میں سرکار کی طرف سے چھوٹ (Subsidy) دی جاتی ہے اور سود کے نام سے اضافی رقم بھی لی جاتی ہے۔ اگر سود کے نام سے لی جانے والی یہ اضافی رقم چھوٹ (Subsidy) کے مساوی ہو، یا اس سے کم ہو، تو یہ اضافی رقم شرعاً سود نہیں۔

۴- ہندوستان میں حکومت جب اراضی مملوکہ کو ایکوائر کرتی ہے (یعنی بحکم سرکاری وہ اراضی مفاد عامہ کے لیے جبراً خریدی جاتی ہیں) اور حکومت اسی کی قیمت مالکان اراضی کو اپنے ضابطوں کے پیش نظر اپنی

منشاء کے مطابق ادا کرتی ہے۔ مالکان اراضی سرکاری حکم کے خلاف عدالتوں سے رجوع کرتے ہیں، عدالتیں عادلانہ قیمت کا تعین کرتی ہیں اور مالکان اراضی کو اکوزیشن کی تاریخ سے بذریعہ فیصلہ عدالت اس قیمت کے علاوہ اضافی رقم بھی سود کے نام سے دلاتی ہیں۔ سیمینار کی رائے میں یہ اضافی رقم سود نہیں بلکہ قیمت کا جزء ہے جس کا لینا اور اپنے مصرف میں خرچ کرنا جائز ہے۔

۵- ''بینک انٹرسٹ'' سود ہونے پر اتفاق ہوا، البتہ یہ رقم بینک میں سے نکال لی جائے یا چھوڑ دی جائے؟ نکال لی جائے تو کس مصرف میں خرچ ہو اس بارے میں اکیڈمی نے یہ طے کیا۔

(i) بینکوں سے ملنے والی سود کی رقم کو بینکوں میں نہ چھوڑا جائے بلکہ اسے نکال کر مندرجہ ذیل مصارف میں خرچ کیا جانا چاہیے۔

(ii) بینک کے سود کی رقم کو بلانیت ثواب فقراء، ومساکین پر خرچ کر دیا جائے اس پر تمام ارکان کا اتفاق ہے۔

(iii) سود کی رقم کو مساجد اور اس کے متعلقات پر خرچ نہیں کیا جاسکتا۔

(iv) اکثر شرکاء سیمینار کے مطابق اس رقم کو صدقات واجبہ کے مصارف کے علاوہ رفاہ عام کے کاموں پر بھی خرچ کیا جاسکتا ہے۔ بعض حضرات کی رائے میں اس کے مصرف کو فقراء، ومساکین تک محدود رکھنا چاہیے (4)۔

(۴) اسلامی بینکاری:

اکیڈمی کے دوسرے اجلاس میں اسلامی بینکاری کے حوالے سے علماء و ماہرین کی ایک کمیٹی بنائی گئی جس نے تقریباً ساٹھ صفحات پر مشتمل تفصیلی رپورٹ اکیڈمی کے چوتھے سیمینار میں پیش کی۔

اس رپورٹ میں یہ امر واضح کیا گیا ہے کہ جب تک بینکنگ کے موجودہ قوانین میں ترمیم نہیں کی جاتی اور بینکوں کو تجارت وصنعت میں براہ راست سرمایہ لگانے کی اجازت نہیں دی جاتی، موجودہ قانون کے تحت غیر سودی اسلامی بینک قائم نہیں کئے جاسکتے۔

رپورٹ میں متبادل کے طور پر ''انڈین کمپنیز ایکٹ'' اور ''کواپریٹو کریڈیٹ سوسائیٹیز ایکٹ'' کے تحت اسلامی مالیاتی اداروں اور غیر سودی سوسائیٹیز قائم کرنے کی سفارش کی گئی۔ بعض خاص حالات میں

---

(4) جدید فقہی مباحث، ۲/۵۶۹، ۵۷۱، ۵۷۲

پارٹنرشپ کی گنجائش بھی رکھی گئی۔

رپورٹ کی روشنی میں مضاربت، شرکت، مرابحہ اور اجارہ جیسے اسلام طریق تجارت کو نیز بینکس کی ان خدمات کو اختیار کئے جانے کی سفارش کی گئی جو سود سے پاک ہوں جنھیں (Non Banking Services) کہا جاتا ہے۔

اس رپورٹ میں ایک ایسے مرکزی ادارہ (وفاق) کے قائم کرنے کی سفارش بھی کی گئی جو اس طرح کے قائم اسلامی مالیاتی اداروں کو کنٹرول کرے، ان کے استحکام اور قابل اعتماد ہونے کی سرٹیفکٹ جاری کرے۔ نیز اگر ایسے نئے مالی ادارے قائم کئے جانے کا منصوبہ ہو تو پہلے ان کی صلاحیت کار اور قابل اعتماد ہونے کے سلسلے میں ضروری جائزہ لے۔ اور انھیں اس سلسلے میں مفید مشورہ دے۔ اور ایک مالیاتی ادارہ کے منجمد سرمایہ کو دوسرے مالیاتی ادارہ کے ذریعہ مفید اور جائز کاروبار میں لگانے کا انتظام کرے۔

ساتھ ہی ساتھ یہ سفارش بھی کی گئی کہ مستند علماء پر مشتمل ایک ایسا بورڈ بھی تشکیل دیا جائے جو وقتاً فوقتاً اسلامی مالیاتی اداروں میں اختیار کئے گئے طریق تجارت پر غور کر کے شرعی حیثیت سے رہنمائی کرے

سیمینار نے اس رپورٹ کو اکیڈمی کی دستاویز قرار دیا اور قرار دیا کہ:

۱۔ اکیڈمی علماء کا ایک بورڈ تشکیل دے جو ماہرین کی طرف سے اس طرح کے اسلامی مالیاتی اداروں میں روزمرہ پیش آنے والے سوالات اور عملی مشکلات، جنہیں بینکنگ کے ماہرین کی طرف سے انہیں پیش کیا جائے وہ ان پر شرعی رائے اور فتوی دیں اور مذکورہ بالا رپورٹ میں اٹھائے گئے سوالات کا فقہ اسلامی کی روشنی میں جائزہ لے کر ان کا شرعی حل پیش کرے

۲۔ بینکنگ اور اسلامی معاشیات کے ماہرین کا ایک مستقل بورڈ تشکیل دینے کی سفارش کی گئی جو مسلسل اپنا کام جاری رکھے اور ایسے بہتر سے بہتر ممکن العمل مالیاتی اداروں کے قیام کے لئے نمونے تیار کرے جن کی بنیاد پر ایسے اداروں کا قیام عمل میں آسکے جو مختلف مالی خدمات انجام دے سکیں، جن کی ضرورت مسلمانان ہند کو ہے اور وہ شرعاً درست اور قانوناً قابل عمل ہوں۔ یہ بھی طے کیا گیا کہ علماء میں ایک یا دو بینکنگ کے ماہرین اور ماہرین کے بورڈ میں ایک یا دو علماء کو بھی رکھا جائے (5)۔

---

(5) جدید فقہی مباحث، ۴/۵۹۹-۶۰۰

(۵) ہندوستان کے مخصوص حالات میں انشورنس

ہندوستان کے مخصوص حالات میں کہ جہاں آئے روز فرقہ وارانہ فسادات میں مسلمانوں کے بھاری جانی و مالی نقصانات ہوتے ہیں، اس پس منظر میں انشورنس کے مسئلہ پر اکیڈمی کے چوتھے اجلاس میں غور کیا گیا اور ایک کمیٹی بنائی گئی اگر چہ اس اجلاس میں اصولی طور پر یہ فیصلہ تو کر لیا گیا تھا کہ ''ہندوستان کے مخصوص حالات میں مسلمانوں کے لیے جان و مال کا بیمہ کرانا جائز دیا جائے'' تاہم مسئلہ یہ تھا کہ کیا فرقہ وارانہ فسادات کی صورت میں رائج انشورنس قانون میں جانی و مالی بیمہ کا تحفظ حاصل بھی ہے یا نہیں؟ (6) چنانچہ مذکورہ کمیٹی نے اپنی رپورٹ میں کہا کہ اس حوالے سے انشورنس کمپنیوں کی پالیسی واضح نہیں ہے اگر چہ قانون کی رو سے ان فسادات میں ہونے والے مالی و جانی نقصانات کو تحفظ حاصل ہے۔ اس کمیٹی نے اس مسئلہ کی مذید معلومات کیلئے ایک اور کمیٹی قائم کرنے کی سفارش کی (7) اس کمیٹی نے پانچویں سیمینار میں اپنی رپورٹ پیش کی کہ لائف کارپوریشن آف انڈیا کے اعلانیہ کی دفعہ ۱۰ شق 3.A.B میں فرقہ وارانہ فسادات سے پہنچنے والے نقصانات کا استثناد دراصل دفعہ نمبر ۱۰ سے حاصل ہونے والی ان مراعات سے استثناء ہے جس کے تحت حادثاتی موت کی صورت میں اصل انشورنس پالیسی پر اضافی رقم دی جاتی ہے۔ اس صورت میں اس اضافی رقم کے بغیر اصل پالیسی کے مطابق انشورنس ملے گی۔ چنانچہ اس وضاحت کے بعد اکیڈمی کی کمیٹی نے مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنؤ اور دار العلوم دیو بند کے انشورنس کی بابت فیصلوں اور فتووں کو سامنے رکھتے ہوئے قرار دیا'

> ''مروجہ انشورنس اگر چہ شریعت میں ناجائز ہے کیوں کہ وہ ربوا، قمار، غرر جیسے شرعی طور پر ممنوع معاملات پر مشتمل ہے۔ لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں جب کہ مسلمانوں کی جان و مال، صنعت وتجارت وغیرہ کو فسادات کی وجہ سے ہر آن شدید خطرہ لاحق رہتا ہے اس کے پیش نظر ''الضرورات تبیح المحظورات'' رفع مزر، دفع حرج اور تحفظ جان و مال کی شرعاً اہمیت کی بنا پر ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان و مال کا بیمہ کرانے کی شرعاً اجازت ہے'' (8)۔

(6) جدید فقہی مباحث، ۴/ ۵۹۷-۵۹۸ (7) ایضاً

(8) جدید فقہی مباحث، ۷/ ۹۴۶-۹۴۸

(۶) شیئرز کی خرید وفروخت

المجمع الفقہ الاسلامی (الھند) یعنی اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا چھٹے فقہی سیمینار میں شیئرز کی خرید و فروخت اور دیگر مسائل زیر بحث آئے۔ درج ذیل نکات پر اتفاق ہوا۔

۱- ایسی کمپنیاں جن کا کاروبار خالص حلال ہے، اسلامی مالیاتی ادارہ یا کوئی بھی مسلمان ان کے شیئرز خرید سکتا ہے۔

۲- ایسی کمپنیاں جن کا کاروبار خالصۃً حرام ہے، ان کے شیئرز کی خریداری بالکل جائز نہیں ہے۔

بینکنگ اور شیئرز سے متعلقہ کئی ایک سوالات ایسے ہیں جن کیلئے علماء کا مزید کوئی بورڈ بنانے کی تجویز پیش کی گئی تاکہ ان سے متعلق کوئی فیصلہ کیا جا سکے (9)۔

(۷) اسلامی مالیاتی ادارے کے مسائل

اسلامی مالیاتی اداروں یا کمپنیوں کو ہندوستان میں جو مسائل درپیش ہیں ان کے حوالے سے فیصلہ ہوا کہ

> ''اسلامی مالیاتی ادارہ کو ریزرو بینک آف انڈیا کے حکم کی وجہ سے جبراً اپنے کل سرمائے کا پانچ فیصد حصہ سرکاری تمسکات میں محفوظ کرنا پڑتا ہے، اس پر حکومت سود بھی دیتی ہے تو اکیڈمی نے یوں قرار دیا کہ اس کی درست صورت یہ ہے کہ اس محفوظ سرمائے پر ملنے والے سود کو بتدریج محفوظ سرمایہ بنا دیا جائے اور اصل سرمایہ دھیرے دھیرے نکال لیا جائے'' (10)۔

(۸) مکانات ودکانات کی پگڑی کا مسئلہ

دکان یا مکان کو کرائے پر دیتے وقت کرائے کے علاوہ جو رقم پیشگی یا پگڑی کے نام سے لی جاتی ہے اس مسئلہ کی شرعی حیثیت پر اکیڈمی کے پہلے ہی اجلاس میں غور کیا گیا۔ علماء کی مختلف آراء کے بعد پانچ جامع سوالات تیار کر کے اُن پر جوابات لیے گئے اور یوں طے پایا:

۱- مالک مکان زرضمانت وڈپوزٹ کے نام سے کرایہ دار سے جو پیشگی رقم وصول کرتا ہے بہتر ہے کہ

(9) جدید فقہی مباحث، ۱۶/۴۳۰

(10) ایضاً

اس کو بعینہ محفوظ رکھا جائے اگر مالک اس کو خرچ کردے تو وہ اس بات کا ضامن ہوگا کہ کرایہ داری کی مدت ختم ہوتے ہی وہ رقم کرایہ دار کو فوراً واپس کردے۔

۲- اگر کوئی مکان یا دکان کرایہ پر دیا جائے اور مالک مکان مروجہ پگڑی کے نام پر اصل ماہوار کرایہ کے علاوہ بھی نقد رقم کرایہ دار سے وصول کرے تو سمجھا جائے گا کہ مالک مکان نے بحیثیت مالک اپنے مکان کو کرایہ دار سے واپس لینے کے حق سے دست برداری کا عوض وصول کرلیا ہے اور یہ رقم اس کے لیے اس حق کے عوض ہونے کی بنیاد پر جائز ہوگی۔ آئندہ اگر مالک مکان کرایہ دار سے مکان واپس لینا چاہے تو کرایہ دار کا حق ہوگا کہ وہ مکان خالی کرنے کا عوض جس پر ہر دو فریق راضی ہوجائیں مالک مکان سے وصول کرے اور اس صورت میں کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کے حق میں باہمی طے شدہ رقم کے عوض اپنے اس حق سے جو اس نے اصل مالک سے عوض دے کر حاصل کیا تھا دست بردار ہوسکتا ہے۔

۳- مالک مکان نے پگڑی لیے بغیر مکان کرایہ پر دیا اور اجارہ کی مدت اصل معاہدہ میں مقرر نہیں کی گئی ہو تو اس صورت میں مالک مکان کو حق ہوگا کہ جب چاہے مکان خالی کرالے۔ البتہ مالک مکان کو چاہیے کہ خالی کرانے کے نوٹس اور خالی کرنے کی تاریخ کے درمیان ایسی مہلت دے جو مقامی حالات کے پیش نظر مناسب ہو اور جس میں مالک اور کرایہ دار کو کوئی خاص ضرر لاحق نہ ہو اور کرایہ دار کو بھی چاہیے کہ اس مناسب مہلت میں مکان خالی کردے۔

۴- جو مکان یا دکان بغیر پگڑی لیے کرایہ پر دی گئی ہو، مالک مکان کو مکان واپس کرتے وقت کرایہ دار کیلئے اس سے پگڑی طلب کرنا جائز نہ ہوگا۔

مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کیا گیا کہ اپنے معاملات میں شریعت کا خاص خیال رکھیں، شریعت چاہتی ہے کہ کسی بھی معاہدہ کے بارے میں معاہدہ کے ہر دو فریق تمام ضروری متعلق امور کو وضاحت اور صراحت کے ساتھ باہم طے کرلیں تاکہ آئندہ کوئی نزاع پیدا نہ ہو اور فریقین ضرر سے محفوظ رہیں۔ اس سلسلہ میں خصوصیت سے یہ سفارش کی گئی کہ کرایہ داری کا معاملہ طے کرتے وقت مدت کا تعین کرلیا جائے اور اگر مالک مکان عوض لے کر ہمیشہ کے لیے خالی کرانے کے حق سے دست بردار ہونا چاہتا ہے تو فریقین صراحۃً آپس میں طے کرلیں(11)۔

(11) جدید فقہی مباحث، ۲/۵۶۷

(۹) جدید تجارتی شکلیں اور اُن کی شرعی حیثیت

دور حاضر میں خرید وفروخت کی بہت سی ایسی صورتیں مروج ہیں جن میں فروخت شدہ شیٔ پر قبضہ کے بغیر خریدار دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دیتا ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے بیع قبل القبض سے منع فرمایا ہے، اسی پس منظر میں ایسے مروجہ معاملات کی بابت اسلامک فقہ اکیڈمی کے نویں سیمینار میں درج ذیل باتیں طے پائیں:

۱- اصولی طور پر قبضہ سے پہلے کی چیز کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے، تاہم اگر قبضہ سے پہلے بیع کر دی جائے تو یہ بیع فاسد ہوگی نہ کہ باطل اور قبضہ کے بعد مفیس ملک ہوگی۔

۲- کتاب وسنت میں قبضہ کی حقیقت اور اس کی کوئی خاص صورت مقرر نہیں کی گئی ہے، گویا شریعت نے اس مسئلہ میں مسلمانوں کے عرف کو اصل قرار دیا ہے، لہذا ہر عہد کے مروجہ طریقوں اور اشیاء کی مختلف انواع کے اعتبار سے قبضہ کی نوعیت متعین ہوگی۔

۳- فقہاء کی تصریحات سے معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ اصل میں مبیع پر خریدار کے ایسے استیلاء کا نام ہے کہ مبیع پر اس کے تصرف میں کوئی مانع باقی نہ رہے، اسی کو فقہ کی کتابوں میں ''تخلیہ'' سے تعبیر کیا گیا ہے۔

۴- بیع قبل القبض کی ممانعت ''غرر انفساخ'' کی علت پر مبنی ہے، یعنی جب تک مبیع خریدار اول کے ہاتھ نہ آ جائے اس بات کا اندیشہ موجود ہے کہ مبیع اس کے قبضہ میں آ ہی نہ پائے، اور وہ خریدار دوم کو مبیع کی حوالگی پر قادر نہ رہے۔

۵- بیع قبل القبض کی ممانعت کا تعلق اموال منقولہ سے ہے، اموال غیر منقولہ میں بیع قبل القبض جائز ہے، بشرطیکہ خریدار کے لئے انتفاع سے کوئی قوی مانع نہ پایا جاتا ہو۔

۶- اگر ایک شخص کسی بائع (فیکٹری وغیرہ) سے مال خرید کر کسی دوسرے آدمی کے ہاتھ فروخت کر دے، اور ابھی خریدا ہوا مال فیکٹری نے روانہ بھی نہ کیا ہو تو یہ صورت بیع قبل القبض میں داخل ہے اور جائز نہیں ہے۔

۷- اگر ایک شخص کسی بائع (فیکٹری وغیرہ) سے خرید کر اس کو کسی خاص ذریعہ (جہاز، ٹرانسپورٹ، پرمٹ وغیرہ) سے سامان کی ترسیل کا آرڈر دے اور مطلوبہ سامان فیکٹری سے روانہ بھی کر دیا جائے اور نقصان کی صورت میں خریدار اس کا ضامن ہوتا ہو، نیز ترسیل کی اجرت خریدار کے ذمہ ہے، تو جس ذریعہ

سے مال روانہ کیا جائے اس کا قبضہ خریدار کی طرف سے وکالۃ قبضہ متصور ہوگا، لہذا اس صورت میں مال پہنچنے سے پہلے خریدار کو فروخت کرنا جائز ہے، اور یہ بیع قبل القبض میں داخل نہیں، البتہ جس شخص نے اس خریدار سے مال خریدا ہے اس خریدار دوم کے لئے مال پہنچنے سے پہلے دوبارہ بیع جائز نہیں اور اگر بیع کرے تو یہ بیع قبل القبض کے زمرہ میں داخل ہوگی (12)۔

۲- طبی مسائل کے حوالے سے فیصلے

اس میدان یعنی طب وسائنس کے میدان میں بھی اکیڈمی نے کئی اہم فیصلے کیے ہیں تفصیل درج ذیل ہے:

(ا) انسانی اعضاء کی پیوندکاری

اس اہم طبی مسئلہ پر اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے پہلے ہی اجلاس میں غور کیا اور کچھ امور پر اتفاق ہوا اور ایک کمیٹی مزید تحقیق اور بحث کے لیے بنادی گئی جس میں علماء کے علاوہ دو میڈیکل سائنس کے ماہرین، ایک ماہر نفسیات اور ایک ماہر سماجیات واجتماعیات کو بھی ممبر بنایا گیا جس نے اگلے اجلاس میں اپنی رپورٹ پیش کی مجموعی طور پر دونوں سیمیناروں کے فیصلے ملخص درج ذیل ہے۔

ا- انسانی اعضاء واجزاء کی فروختگی چاہے زندہ کے ہوں یا مردہ کے بہر صورت ناجائز (حرام) ہے (13)۔

۲- کسی انسان کا کوئی عضو ناکارہ ہو چکا ہو اور اس عضو کے عمل کو آئندہ جاری رکھنے کیلئے کسی متبادل کی ضرورت ہو تو اس ضرورت کو پورا کرنے کے لئے:

(الف) غیر حیوانی اجزاء کا استعمال۔

(ب) ایسے جانوروں کے اعضاء کا استعمال جن کا کھانا شرعاً جائز ہے اور بہ طریقہ شرعی ذبح کئے گئے ہوں

(ج) جان کی ہلاکت یا عضو کے ضائع ہونے کا قوی خطرہ ہو اور اس مطلوبہ عضو کا بدل صرف ایسے جانوروں میں ہی مل سکتا ہے جن کا کھانا حرام ہے، یا حلال تو ہے لیکن بطریق شرعی ذبح نہیں کئے گئے ہیں، تو ایسی صورت میں ان غیر ماکول اللحم یا ماکول اللحم مگر غیر مذبوح جانوروں کے اعضاء کا استعمال جائز ہے۔

---

(12) جدید فقہی مباحث، ۱۵/۴۲۴

(13) جدید فقہی مباحث، ۱/۳۹۱

اوراگر جان یاعضو کی ہلاکت کا شدید خطرہ نہ ہوتو خنزیر کے اجزاء کا استعمال جائز نہیں۔

(۳) اسی طرح ایک انسان کے جسم کا ایک حصہ اسی انسان کے جسم میں بوقت حاجت استعمال کیا جانا جائز ہے۔

(۴) اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے کہ اس کا کوئی عضو اس طرح بے کار ہو کر رہ گیا ہے کہ اگر اس عضو کہ جگہ دوسرا عضو اس کے جسم میں پیوند نہیں کیا جائے تو قوی خطرہ ہے کہ اس کی جان چلی جائے گی۔ اور سوائے انسانی عضو کے کوئی دوسرا متبادل اس کمی کو پورا نہیں کرسکتا۔ اور ماہر قابل اعتماد اطبّاء کو یقین ہے کہ سوائے عضو انسانی کی پیوندکاری کے کوئی راستہ اس کی جان بچانے کا نہیں ہے۔ اور عضو انسانی کی پیوندکاری کی صورت میں ماہر اطبّاء کو ظن غالب ہے کہ اس کی جان بچ جائے گی اور متبادل عضو انسانی اس مریض کیلئے فراہم ہے۔ تو ایسی ضرورت، مجبوری اور بے کسی کے عالم میں عضو انسانی کی پیوندکاری کرا کر اپنی جان بچانے کی تدبیر کرنا مریض کیلئے مباح ہوگا۔

(۵) اگر کوئی تندرست شخص ماہر اطبّاء کی رائے کی روشنی میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ اگر اس کے دو گردوں میں سے ایک گردہ نکال لیا جائے تو بظاہر حال اس کی صحت پر کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اور وہ اپنے رشتہ دار مریض کو اس حال میں دیکھتا ہے کہ اس کا خراب گردہ اگر نہیں بدلا گیا تو بظاہر حال اس کی موت یقینی ہے، اور اس کا کوئی متبادل موجود نہیں ہے، تو ایسی حالت میں اس کے لیے جائز ہوگا کہ وہ بلا قیمت اپنا ایک گردہ اس مریض کو دے کر اس کی جان بچالے۔

(۶) اگر کسی شخص نے یہ ہدایت کی کہ اس کے مرنے کے بعد اس کے اعضاء پیوندکاری کے لیے استعمال کیے جائیں، جسے عرف عام میں وصیت کہا جاتا ہے، از روئے شرع اسے اصطلاحی طور پر وصیت نہیں کہا جاسکتا اور ایسی وصیت اور خواہش شرعاً قابلِ اعتبار نہیں (14)۔

(۲) کلوننگ

اسلامی فقہ اکیڈمی نے اپنے ممبئی میں منعقدہ سیمینار میں کلوننگ کے مسئلہ پر بحث کی۔ مقاصد خمسہ یعنی حفاظت دین، جان، نسل، عقل اور مال کو پیش نظر رکھتے ہوئے نیز یہ کہ کوئی چیز انسانیت کے خلاف نہ ہو اکیڈمی نے طے کیا کہ:

---

(14) جدید فقہی مباحث، ۵۶۳/۲-۵۶۵

۱- تمام تفصیلات کو سامنے رکھتے ہوئے اور تمام اخلاقی وسماجی حالات وظروف کے مطالعہ کے بعد یہ طے ہے کہ انسانی کلوننگ کی ہر شکل قطعی ناجائز ہے۔

۲- شرعی طور پر نباتات اور حیوانات میں بشری مصالح کی خاطر کلوننگ جائز ہے بشرطیکہ اس سے دینی، اخلاقی اور جسمانی طور پر کوئی نقصان واقع نہ ہو۔

۳- مزید یہ کہ اکیڈمی کے اُس سیمینار نے حکومت ہندوستان سے اپیل کی کہ وہ ایسی قانون سازی کرے کہ کوئی مقامی یا بیرون ملک کی تحقیقی آرگنائزیشن یا کوئی ملٹی نیشنل کمپنی اس ملک میں انسانی کلاننگ کو تجرباتی بنیادوں پر بھی نہ شروع کر سکے(15)۔

(۳) طبی اخلاقیات اور اطباء کے فرائض

پیشہ طب سے چونکہ صحت انسانی کی حفاظت جیسا فریضہ متعلق ہے، اس لئے اطباء کی ذمہ داریاں بھی بہت نازک ہیں، ہمدردی وبہی خواہی، صبر وحلم، شخصی کمزوریاں اور راز کی حفاظت، اجتماعی مفادات اور اپنے فن میں مہارت وحذاقت، بصیرت مندی وحاضر دماغی اور خدمت خلق کا جذبہ ان کے اخلاقی فرائض میں داخل ہے چنانچہ اس اہم موضوع پر اسلامی تعلیمات کی روشنی میں غور وفکر اور بحث وتبادلۂ خیالات کے بعد اکیڈمی نے یہ طے کیا کہ:

۱-(الف) علاج کرنے کا حق اس شخص کو حاصل ہے جو فن کا علم رکھتا ہو اور تجربہ کار ہو اور اس کے علم اور تجربہ کی کسی مستند ومعتبر ذریعہ نے تصدیق کی ہو، صحیح علم وتجربہ کے بغیر علاج معالجہ کرنا جائز نہیں ہے۔

(ب) جس شخص کو علاج معالجہ کی شرعاً اجازت نہیں ہے اگر اس کے علاج کی وجہ سے مریض کو غیر معمولی ضرر لاحق ہو جائے تو ضمان عائد ہوگا۔

۲- اگر کسی مستند معالج نے علاج میں کوئی کوتاہی کی اور اس کی وجہ سے مریض کو ضرر پہنچ گیا تو معالج ضامن ہوگا۔

۳- اسی طرح قدرت کے باوجود مریض یا اس کے اولیاء کی اجازت کے بغیر اگر ڈاکٹر مریض کا آپریشن کر دے اور آپریشن مضر یا مہلک ثابت ہو تو ضمان لازم آئے گا۔

HP://www.ifa-indiz.org/english/seminars10.htm(ll 5)

۴- اگر مریض بے ہوش ہے، اور اس کے اولیاء وہاں موجود ہوں اور ڈاکٹر یہ محسوس کرتا ہو کہ اس کی جان یا عضو کی حفاظت کے لیے فوری آپریشن ضروری ہے، اور اس نے اجازت کے بغیر آپریشن کر دیا مگر مریض کو نقصان پہنچ گیا تو ڈاکٹر ضامن نہ ہوگا۔

۵- اگر کسی شخص کے رشتۂ نکاح کی بات چل رہی ہے اور وہ کسی مرض یا عیب میں مبتلا ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد مخطوبہ عورت اس سے نکاح کرنے پر راضی نہ ہوگی، ڈاکٹر کو اپنے مریض کے مرض یا عیب کا علم ہے، اس صورت میں اگر عورت یا اس کا ولی ڈاکٹر سے ملاقات کر کے مریض کے مرض یا عیب کے بارے میں رشتہ نکاح کے حوالہ سے مریض کی صحیح صورت حال معلوم کرنا چاہئیں تو ڈاکٹر کے لیے ضروری ہے کہ صحیح صورت حال کی خبر دے دے، لیکن ڈاکٹر سے اگر اس بارے میں عورت یا اس کے اولیاء نے رابطہ قائم نہیں کیا تو اس کی یہ ذمہ داری نہیں ہے کہ عورت یا اس کے اولیاء کو اس مرض یا عیب کی اطلاع دے۔ ڈرائیور کی بینائی کے متاثر ہونے کی صورت میں ڈاکٹر پر ضروری ہوگا کہ وہ متعلقہ محکمہ کو باخبر کر دے، اسی طرح ہوائی جہاز کا پائلٹ یا ٹرین اور بس کا ڈرائیور اگر نشہ کا عادی ہو اور اس سے مسافروں کو خطرہ لاحق ہو تو ڈاکٹر پر لازم ہوگا کہ وہ متعلقہ محکمہ کو آگاہ کر دے۔

۶- اگر ڈاکٹر کو اپنے مریض کے جرم کی اطلاع ہو اور جرم میں کوئی بے گناہ شخص ماخوذ ہو رہا ہو تو اس بے گناہ شخص کی براءت کیلئے ڈاکٹر پر حقیقت حال کا اظہار ضروری ہے، راز داری سے کام لینا اس کیلئے جائز نہ ہوگا(16)۔

اکیڈمی نے ماہر ڈاکٹروں اور علماء کی ایک قائم کردہ کمیٹی کی طرف سے تیار کیا گیا ایک مفصل ''اطباء کیلئے اسلامی ضابطۂ اخلاق'' بھی جاری کیا(17)۔

(۳) انتقال خون اور پلاسٹک سرجری

اکیڈمی نے انتقال خون (Blood Transfusion) کی حالت اضطرار میں اجازت دی ہے۔ نیز بدہیئتی دور کرنے کیلئے پلاسٹک سرجری کی گنجائش اور اجازت کا فتویٰ دیا ہے(18)۔

---

(16) جدید فقہی مباحث، ۱۰/۴۰۴

(17) جدید فقہی مباحث، ۱۰/ ۴۰۷-۴۱۱

(18) جدید فقہی مباحث، ۱۰/ ۴۰۸

(۴) ایڈز اور اس کے متعلق احکام

ایڈز کے مریض، مرض، ڈاکٹر اور معاشرے کی ذمہ داریوں کے حوالے سے اکیڈمی نے یوں قرار دیا:

۱- اگر کوئی مرد ایڈز کا مریض ہو، مگر اس نے اپنا مرض ظاہر کئے بغیر کسی خاتون سے نکاح کر لیا تو ایسی صورت میں عورت کو فسخ نکاح کا حق حاصل ہوگا۔ اور اگر نکاح کے بعد مرد اس بیماری میں مبتلا ہو جائے اور خطرناک حد تک پہنچ جائے تو خاتون کیلئے فسخ نکاح کا حق ہوگا۔

۲- ایڈز کی مریضہ اگر حاملہ ہو جائے اور مستند ڈاکٹروں کی رائے میں غالب گمان یہ ہے کہ بچہ بھی اس مرض سے متاثر ہوگا، تو ایسی صورت میں حمل میں جان آنے سے پہلے جس کی مدت فقہاء نے ۱۲۰ دن رکھی ہے، اسقاط کرانے کی اجازت دی جا سکتی ہے۔

۳- ایڈز کے مریض کو اگر مرض نے پورے طور پر اپنی گرفت میں لے لیا ہو اور وہ زندگی کے معمولات کو ادا کرنے سے معذور ہو گیا ہو تو ایسے شخص کو مرض موت کا مریض سمجھا جائے گا۔

۴- ایڈز کے مریض کی یہ اخلاقی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے گھر والوں یا متعلقین کو اس مرض سے مطلع کر دے اور خود بھی احتیاطی تدابیر ملحوظ رکھے۔

۵- ایڈز کا مریض اگر اپنے مرض کو چھپانے پر ڈاکٹر سے اصرار کر رہا ہے اور ڈاکٹر کی رائے میں اس کے مرض کو راز میں رکھنے سے اس کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کو ضرر لاحق ہونے کا قوی اندیشہ ہے تو ڈاکٹر کی ذمہ داری ہے کہ محکمۂ صحت اور متعلقہ حضرات کو اس کی اطلاع کر دے۔

۶- ایڈز اور دوسرے متعدی امراض میں مبتلا افراد کے بارے میں ان کے اہل خانہ، متعلقین اور سماج کی یہ ذمہ داری ہے کہ ان کو تنہا اور بے سہارا نہ چھوڑیں، طبی احتیاطی تدابیر فراہم کرنے میں پورا تعاون کریں۔

۷- ایڈز زدہ بچے بچیوں کو تعلیم سے محروم کرنا درست نہیں ہے، ضروری احتیاطی طبی تدابیر کو ملحوظ رکھتے ہوئے ان کی تعلیم و تربیت کا نظم کیا جائے۔

۸- طاعون زدہ علاقہ میں آمد و رفت پر پابندی مستحسن چیز ہے، البتہ ضرورت و مجبوری کے حالت مذکورہ پابندی سے مستثنیٰ ہیں۔

۹- ایڈز کے مرض میں مبتلا شخص کا اپنے مرض کی نوعیت سے واقف ہونے کے باوجود اس مرض کو کسی بھی صحت مند انسان کی طرف عمداً منتقل کرنا حرام ہے، اور ایسا کرنا گناہ کبیرہ ہے، اس طرح کے عمل کا مرتکب اس عمل کی نوعیت اور اس کے فرد یا معاشرے پر برے اثرات پڑنے کے اعتبار سے سزا کا مستحق ہے(19)۔

(۳) سماجی مسائل کے حوالے سے فیصلے

سماجی و عمرانی مسائل جدید معاشرت سے تمام انسانی معاشرے دو چار ہیں۔ اس حوالے سے ہندی مسلمانوں کی رہنمائی میں اکیڈمی نے درج ذیل اہم فیصلے دے۔

۱- فیملی پلاننگ:

- کوئی بھی ایسا عمل جس کا مقصد نسل انسانی کے سلسلے کو منقطع یا محدود کرنا ہو اسلام کے بنیادی تصورات کے خلاف اور ناجائز ہے۔
- بطور فیشن خاندان کو مختصر رکھنے یا تجارت و ملازمت کی مشغولیتوں کے متاثر ہونے یا سماجی دلچسپیوں میں رکاوٹ پیدا ہونے کی وجہ سے اولاد کی ذمہ داری سے انکار و گزیر کو شرع اسلامی کسی حال میں قبول نہیں کرسکتی۔
- جو خواتین بلند معیار زندگی کے حصول یا زیادہ سے زیادہ دولت جمع کرنے کی خاطر نوکریاں کرنا چاہتی ہیں اور اپنے مقصد تخلیق اور اس مقدس فریضے کو بھول جاتی ہیں جو قدرت نے نسل انسانی کی ماں کی حیثیت سے ان پر عائد کیا ہے ان مقاصد کی خاطر خاندان کو محدود کرنے کا تصور قطعاً غیر اسلامی ہے۔
- جو بچہ موجود ہے اس کی پرورش، رضاعت اور نشو و نما پر اگر ماں کے جلد حاملہ ہونے کی وجہ سے نقصان کا خطرہ ہے تو ایسی صورت میں مناسب وقفہ قائم رکھنے کی خاطر عارضی ''مانع حمل تدابیر اختیار کرنا'' جائز ہے۔

- دائمی منع حمل کی تدابیر کا استعمال مردوں کیلئے کسی حال میں بھی درست نہیں ہے۔عورتوں کیلئے بھی منع حمل کی مستقل تدابیر ممنوع ہیں سوائے ایک صورت کے وہ استثنائی صورت یہ ہے کہ" ماہر قابل اعتماد اطباء کی رائے میں اگلا بچہ پیدا ہونے کی صورت میں عورت کی جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کا ظن غالب ہو تو اس صورت میں عورت کا آپریشن کر دینا تا کہ استقراء حمل نہ ہو سکے جائز ہے۔
- عارضی منع حمل کی تدابیر اور ادویہ کا استعمال بھی عام حالت میں درست نہیں۔
- چند استثنائی صورتوں میں عارضی منع حمل کی تدابیر و ادویہ کا استعمال مردوں اور عورتوں کیلئے درست ہے مثلاً عورت بہت کمزور ہے۔ ماہر اطباء کی رائے میں وہ حمل کی متحمل نہیں ہوسکتی اور حمل ہونے سے اسے ضرر شدید لاحق ہونے کا قوی اندیشہ ہو ماہر اطباء کی رائے میں عورت کو ولادت کی صورت میں نا قابل برداشت تکلیفوں اور ضرر میں مبتلا ہونے کا خطرہ ہو(20)۔

ایک دوسرے فیصلے میں اکیڈمی نے قرار دیا کہ اسقاطِ حمل کی اجازت نہیں ہے۔البتہ استثنائی صورتوں میں جب اس کی اجازت ہوسکتی ہے، جیسے ماہرین اطباء کی رائے میں اگر عورت کی صحت اور جان کو شدید ضرر لاحق ہو تو جنین میں جان آنے سے قبل جو کہ اس کی نباتی زندگی ہوتی ہے یعنی ۱۲۰ دنوں کے اندر حمل ضائع کیا جاسکتا ہے(21)۔اسی طرح سرکاری ملازم جن کو اسقاطِ حمل اور اس جیسے دوسرے موانع اعمال کرنے پر ملازمت کی وجہ سے مجبور ہوتے ہیں، اُن کو معزور سمجھا جائے گا(22)۔

۲- نکاح کے وقت لگائی جانے والی شرطیں

اشتراط فی النکاح کے معاملے میں اکیڈمی نے طے کیا کہ:

- نکاح میں اگر ایسی شرطیں لگائی جائیں جو نکاح سے واجب ہونے والی ذمہ داریوں اور حقوق ہی کو مؤکد کرتی ہوں تو وہ معتبر ہیں، اور شوہر پر ان کو پورا کرنا واجب ہے۔

---

(19) جدید فقہی مباحث، ۱۰/۴۰۶

(20) جدید فقہی مباحث، ۱۰/۳۹۰

(21) جدید فقہی مباحث، ۱۰/۴۰۸

(22) جدید فقہی مباحث، ۱۰/۴۰۸

- نکاح کے وقت ایسی شرائط عائد کرنا جو عقد نکاح کے تقاضوں کے خلاف ہیں یا شریعت نے ان سے منع کیا ہو، غیر معتبر ہیں، جیسے شوہر کا نفقہ نہ دینے کی شرط لگانا، یا جہیز وتلک کی شرط لگانا۔
- نکاح کے وقت ایسی باتوں کی شرط لگائی جائے کہ شریعت نے ان کو لازم وواجب قرار دیا ہے اور نہ ان سے منع کیا ہے، تو ایسی شرطوں کو پورا کرنا واجب ہے (23)۔

اکیڈمی نے نکاح وطلاق جیسے اہم مسائل نیز دوسری شادی جیسے اہم معاشرتی مسئلہ اور اس کے نتیجے میں پیدا ہو جانے والے مسائل کے حل کیلئے طویل غور وخوض کے بعد عملی اقدام کے طور پر ایک تفصیلی نکاح نامہ اور اقرار نامہ تیار کیا تا کہ ان پر عمل کر کے مسلمانان ہند کے مسائل کو کم کیا جا سکے (24)۔

۳- ولایتِ نکاح

گیارہویں سیمینار میں اس مسئلہ پر بحث ومباحثہ کے بعد طے ہوا کہ:

-(الف) شریعت اسلامیہ میں ولایت نکاح کا مفہوم یہ ہے: کسی کو دوسرے کے عقد نکاح کا اختیار حاصل ہونا

(ب) اس کی دوصورتیں ہیں: ۱) ولایت اجبار ، ۲) ولایت استحباب۔

ولایت اجبار: ایسا اختیار جو دوسرے کی رضامندی پر موقوف نہ ہو۔

ولایت استحباب: ایسا اختیار جو دوسرے کی رضامندی پر موقوف ہو۔

(ج) شرعاً ولی کے لئے حسب ذیل صفات ضروری ہیں:

دماغی توازن کا درست ہونا، بالغ ہونا، آزاد ہونا، وراثت کا استحقاق ہونا، مسلمان ہونا۔

اولیاء کی ترتیب عصبات میں وراثت کی ترتیب کے مطابق ہے۔

- ہر عاقل وبالغ کو خواہ مرد ہو یا عورت خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، اور جو بالغ نہیں یا جس کا دماغی توازن صحیح نہ ہو تو ان کا اختیار اولیاء کو حاصل ہے، اور اس سلسلہ میں لڑکی ولڑکے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔
- عاقلہ بالغہ لڑکی کو ولی کی مرضی کے بغیر خود اپنا نکاح کرنے کا حق حاصل ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ اولیاء اور لڑکی کی رضامندی سے نکاح ہو۔

---

(23) جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۳۱

(24) جدید فقہی مباحث، ۱۱/۶۳۲-۶۳۸

- عاقلہ بالغہ لڑکی اپنے نکاح میں کفاءت یا مہر کے مطلوبہ معیار کا لحاظ نہ کرے تو اولیاء کو قاضی کے ذریعہ تفریق کا حق حاصل ہوگا۔

-(ا) جس لڑکی کا نکاح باپ یا دادا نے نابالغی میں کر دیا ہو وہ نکاح لازم ہے، الا یہ کہ وہ لڑکی اس وجہ سے اس نکاح کو پسند نہ کرے کہ باپ دادا نے اس کا نکاح کسی لالچ میں آکر یا لاپرواہی سے کام لے کر یا بدتدبیری کے ساتھ کر دیا ہے، یا ولی اعلانیہ فاسق ہے تو اس کو قاضی کے ذریعہ حق تفریق حاصل ہے۔

(ب) باپ اور دادا کے علاوہ دوسرے اولیاء کا کرایا ہوا نکاح درست ہے، البتہ اگر لڑکی اس نکاح پر مطمئن نہ ہو تو بوقت بلوغ اس کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

(ج) کنواری لڑکی کیلئے اس حق (خیار بلوغ) کا استعمال بوقت بلوغ ضروری ہے بشرطیکہ بلوغ سے اس کو نکاح کا علم ہو چکا ہو اور حکم شرعی کا بھی علم ہو۔ بصورت دیگر اس کو یہ اختیار نکاح کا علم ہونے تک یا مسئلہ کا علم ہونے تک باقی رہے گا۔

(د) شوہر دیدہ یعنی ثیبہ لڑکی کو یہ حق (خیار بلوغ) اس وقت تک حاصل رہے گا جب تک اس کی طرف سے رضامندی کا اظہار نہ ہو، خواہ یہ اظہار صراحۃً ہو یا قرائن کے ذریعہ۔ اسی طرح یہ حق و اختیار اس وقت تک رہے گا جب تک کہ اس کو مسئلہ کا یا نکاح کا علم نہ ہو۔

-(ا) ایک سے زائد یکساں درجہ کے اولیاء موجود ہوں تو جو ولی پہلے نکاح کر دے اس کا نکاح صحیح ہے۔

(ب) اور قریب تر والی کی موجودگی میں نسبتاً دور کا ولی نابالغ لڑکی یا لڑکے کا نکاح کر دے تو قریب تر ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا، البتہ اگر قریب تر ولی کی رائے سے بروقت واقف ہونا ممکن نہ ہو اور تاخیر کی صورت میں کفو کے فوت ہونے کا اندیشہ ہو تو دور کے ولی کا کرایا ہوا نکاح درست ہے(25)۔

(۴) عبادات سے متعلق فقہی آراء

اس ضمن میں اکیڈمی نے زکوٰۃ وعشر، حج وعمرہ اور وقف وغیرہ سے متعلق جدید مسائل پر غور وفکر کر کے فقہی اجتماعی آراء مرتب کی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

---

(25) جدید فقہی مباحث، ۱۷/۱۱-۱۲

(ا) زکوٰۃ سے متعلق مسائل

اس سلسلہ میں سب سے پہلے حاجت اصلیہ کی تعریف کو واضح کیا گیا ہے۔

(i) **حاجت اصلیہ:** وجوب زکوٰۃ کیلئے ایک شرط یہ بھی ہے کہ آدمی کے پاس جو مال ہے وہ اس کی حاجت اصلیہ سے زائد ہو۔حوائج اصلیہ میں جو امور قابل اعتبار ہیں وہ درج ذیل ہیں:

- اپنے اور اپنے اہل وعیال نیز زیرِ کفالت رشتہ داروں سے متعلق روزمرہ کے اخراجات۔
- رہائشی مکان، کپڑے،سواری، صنعتی آلات، مشینیں اور دیگر وسائل رزق جن کے ذریعہ کوئی شخص اپنی روزی کماتا ہے۔
- حوائج اصلیہ کا تعین ہر زمانہ،علاقہ اور افراد کے حالات اور ان کے معیار زندگی کی روشنی میں ہوگا
- حوائج اصلیہ کی مد میں ضرورت زندگی اور روزمرہ کے پیش آنے والے اخراجات داخل ہیں اور اعتبار سال بھی کے اخراجات کا ہوگا اور آئندہ سال کی ضرورت کیلئے جو سرمایہ محفوظ رکھا جائے گا۔زکوٰۃ نکالتے وقت حوائج اصلیہ میں شمار ہو کر اموال زکوٰۃ سے منہا نہیں کیا جائے گا(26)۔

(ii) **دین کی زکوٰۃ:**

- دین کی دو قسمیں ہیں۔وہ دین جس کے وصول ہونے کی کوئی امید نہ ہو، جیسے ڈوبی ہوئی رقم اور وہ دین جس کے وصول کی پوری امید ہو،جس دین کے وصول ہونے کی کسی وجہ سے امید ختم ہوگئی ہو، اگر وہ دین کبھی وصول ہو جائے تو وصولی کے دن سے ایک سال گزرنے کے بعد ہی زکوٰۃ واجب ہوگی۔
- مقروض اگر قرض دہندہ کے مطالبہ واصرار کے باوجود اس حد تک ٹال مٹول سے کام لے کہ دائن اس کی وصولیابی سے مایوس ہو جائے تو اس مال کی زکوٰۃ قرض دہندہ پر واجب نہ ہوگی۔اگر ایسا قرضہ کبھی وصول ہو جائے تو اس پر سال گزرنے کے بعد زکوٰۃ واجب ہوگی۔
- جس دین کا وصول ہونا متوقع ہو،اس کی تین صورتیں ہیں:

(ا) وہ دین قرض کی صورت میں ہو یا سامان تجارت کی قیمت کسی کے ذمہ باقی ہو، ایسے دیون میں وصول ہونے کے بعد گزشتہ سالوں کی زکوٰۃ بھی ادا کرنی ہوگی۔

---

(26) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۴۹-۹۵۰

(ب) وہ دین جو ایسے مال کے عوض ہو جو تجارت کیلئے نہیں تھا اور نہ قرض کے طور پر دیا گیا تھا جیسے مال وراثت یا مال وصیت۔

(ج) ایسا دین جو کسی مال کا عوض نہ ہو، جیسے مہر، ان دونوں صورتوں میں دین وصول کرنے کے بعد سال گزر جانے پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ گذشتہ سالوں کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

- سرکاری یا غیر سرکاری اداروں سے لیے جانے والے طویل المیعاد قرضوں کی صورت میں ہر سال جو قرض کی قسط ادا کرنی ہے اموالِ زکوٰۃ میں سے منہا کی جائے گی اور باقی اموال زکوٰۃ پر زکوٰۃ واجب ہوگی، پورا قرض منہا نہیں کیا جائے گا(27)۔

(iii) پیشگی اور پگڑی وغیرہ پر زکوٰۃ

تجارت میں پیشگی دی ہوئی قیمت اور کرایہ دکان و مکان میں ڈپوزٹ کی رقم پر زکوٰۃ کا مسئلہ زیر بحث آیا۔ یوں طے ہوا کہ:

- (ل) مال تجارت جس کی مُشتری نے پیشگی قیمت ادا کر دی ہے۔ لیکن مبیع پر اس کا قبضہ نہیں ہوا ہے تو اس ادا کردہ قیمت کی زکوۃ خریدار پر واجب نہیں ہوگی، بلکہ بائع پر واجب ہوگی۔

(ب) مبیع کی زکوٰۃ بیع سلم اور بیع استصناع کی صورت میں مشتری کو مبیع سونپے جانے سے قبل بائع پر واجب ہوگی اور بیع سلم اور بیع استصناع کے علاوہ بیع کی وہ شکل جس میں مبیع کی تعیین ہو چکی ہے تو اس کی زکوٰۃ بھی واجب نہیں ہوگی۔ شرکاءِ سیمینار کی عام رائے یہ ہے کہ:

- کرایہ دار کی طرف مکان ودکان وغیرہ کو پیشگی دی گئی ضمانت کی رقم (Security Deposit) پر زکوٰۃ کرایہ دار کے ذمہ واجب نہیں ہوگی۔

شرکاءِ سیمینار میں سے کچھ لوگوں کی رائے یہ ہے کہ اس مال کی زکوٰۃ مالک مکان پر ہوگی اور دوسری رائے یہ ہے کہ اس مال کی زکوٰۃ کسی پر نہیں ہوگی(28)۔

(vi) ہیرے جواہرات پر زکوۃ کا مسئلہ:

ہیرے جواہرات اور اس کی خاص صورت میں زکوٰۃ کا مسئلہ جب ہیرے جواہرات بطور ذخیرہ

---

(27) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۰-۹۵۱

(28) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۱

اندوزی حاصل کیے گئے ہیں۔

(الف) جو ہیرے جواہرات تجارت کی نیت سے خریدے گئے ہیں ان کی زکوٰۃ مالک پر واجب ہوگی۔

(ب) جو ہیرے جواہرات، زیورات وغیرہ کیلئے خریدے گئے ہوں ان کی زکوٰۃ مالک پر واجب نہیں ہوگی

(ج) ایک رجحان یہ پایا جاتا ہے کہ لوگ بڑی بڑی رقوم ہیرے جواہرات کی خرید پر صرف کر دیتے ہیں اور اپنی نقد رقوم کو ہیرے جواہرات میں بدل کر مختلف مصالح کے تحت محفوظ کر لیتے ہیں۔

مجمع الفقہ الاسلامی کے سیمینار میں مسئلہ زیر بحث آیا کہ اس صورت میں لاکھوں لاکھ کی نقد رقم ہیرے جواہرات کی صورت میں ان کے پاس محفوظ ہو جاتی ہے۔ جو کسی بھی وقت نقد کی صورت میں منتقل ہو سکتی ہے۔ بحث کی روشنی میں یہ بات سامنے آئی کہ اس مسئلہ میں ایک جہت تو یہ ہے کہ ہیرے جواہرات سونا، چاندی نہیں ہیں جو خلقۃً نامی تسلیم کیے گئے ہیں اور اس شخص کا کام ہیرے جواہرات کی تجارت بھی نہیں ہے اور نہ فوری طور پر خریدتے وقت باضابطہ تجارت کی نیت کی گئی ہے تاکہ بہ سبب مال تجارت ہونے کے اسے نامی قرار دیا جائے، اس لیے اس جہت کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر زکوٰۃ واجب نہیں ہو۔

دوسری جہت یہ ہے کہ ہیرے جواہرات ضروریات زندگی میں داخل نہیں، اور اصحاب سرمایہ اپنے خاص مصالح کے لیے اپنے روپوں کو جن کی مقدار غیر معمولی حد تک زائد ہوتی ہے، ہیروں اور جواہرات کی صورت میں محفوظ کر کے مختلف فوائد بھی حاصل کرتے ہیں اور انھیں اس طرح اس کا اطمینان بھی رہتا ہے کہ ان ہیروں اور جواہرات کی صورت میں گویا ''زرنقد'' ہر دم ان کے پاس محفوظ ہے اور اس کے نتیجہ میں فقراء کو شدید نقصان ہوتا ہے کہ نقد رقوم میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جو عام حالات میں ہیرے جواہرات کی صورت میں عام اصول کے پیش نظر واجب نہیں ہوتی۔

سیمینار میں شریک علماء و اصحاب افتاء میں سے ایک خاصی تعداد نے پہلی جہت کو سامنے رکھتے ہوئے یہ رائے دی کہ اس خاص صورت میں محفوظ ہیرے جواہرات کی مالیت پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔

جب کہ دوسری بڑی تعداد ان علماء و اصحاب افتاء کی تھی جنہوں نے دوسری جہت کو سامنے رکھتے ہوئے اس خاص صورت میں ذخیرہ کیے ہوئے ہیرے جواہرات کو حکماً مال تجارت تسلیم کیا اور اس پر زکوٰۃ واجب قرار دیا۔ دونوں موقف کے حامل علماء کی تفصیل فیصلے کے آخر میں درج کی گئی (29)۔

(29) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۱-۹۵۲

(v) پراویڈیٹ فنڈ پر زکوٰۃ:

پراویڈیٹ فنڈ (تنخواہ سے لازمی طور پر وضع ہونے والی رقم) جب تک اس پر قبضہ نہ ہو جائے اس کی زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ جب یہ رقم وصول ہو جائے اور بہ قدر نصاب ہو، اور اس پر ایک سال گزر جائے تو اس کی زکوٰۃ ادا کرنا ہوگی۔

بعض اوقات کچھ لوگ قانون انکم ٹیکس کی زد سے بچنے یا دیگر مصالح کی خاطر اختیاری طور پر اپنی تنخواہ سے کچھ زائد رقم وضع کرا کر پی۔ ایف (P.F) میں جمع کرتے ہیں۔ یہ رقم اگر قدر نصاب کو پہنچ جائے تو سال بہ سال زکوٰۃ ادا کرنی پڑے گی۔ اس اختیاری وضع کروائی ہوئی رقم کی حیثیت ودیعت کی ہے اور مال ودیعت پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے(30)۔

(vi) کمیشن پر زکوٰۃ:

اکیڈمی نے ہندوستان میں کمیشن پر زکوٰۃ کی وصولیابی کے مروجہ طریقے کو ناجائز قرار دیا(31)۔

(vii) مصرف زکوٰۃ ''فی سبیل اللہ'' کی مراد:

- شرکاء سیمینار نے اس بات پر اتفاق کیا کہ آیت مصارف زکوٰۃ (سورہ توبہ-۶۰) نے جن آٹھ مصارف میں زکوٰۃ کو محدود کر دیا ہے ان میں وہ قطعی ہے، اس پر کوئی اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ اور آیت مصارف زکوٰۃ (سورہ توبہ-۶۰) میں مذکورہ آٹھ مصارف زکوٰۃ کا حصر حقیقی ہے اضافی نہیں ہے۔
- اس آیت میں مذکور ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق عام شرکاء سیمینار کے نزدیک غزوہ اور جہاد عسکری ہے بعض شرکاء سیمینار کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فی سبیل اللہ میں عسکری جہاد کے ساتھ وہ تمام کوششیں شامل ہیں جو آج کے دور میں واقعۃً دعوت اسلام اور اعلائے کلمۃ اللہ کیلئے کی جا رہی ہوں۔ شیخ محمد محروس المدرس عراقی کی رائے بھی یہ ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' کے مفہوم میں عموم ہے۔
- عام شرکاء کا سیمینار کا خیال یہ ہے کہ دورِ حاضر میں دینی اور دعوتی کاموں کے لیے درکار سرمایہ کی فراہمی میں پیش آنے والی دشواری کے باوجود شرعاً اس کی گنجائش نہیں ہے کہ زکوٰۃ کے مصرف

(30) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۳-۹۵۴

(31) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۶

''فی سبیل اللہ'' کا دائرہ وسیع کر کے اس میں تمام دینی اور دعوتی کاموں کو شامل کرلیا جائے کیوں کہ قرون اولیٰ میں اس تعمیم وتوسیع کا کوئی ثبوت نہیں ملتا، نیز ایسا کرنے سے مسلمانوں کے محتاج، نادار ،اور افلاس زدہ طبقہ کی مال زکوٰۃ کے ذریعہ کفالت جوز کوٰۃ کا اہم ترین مقصد ہے فوت ہو جائے گا۔ اس نقطۂ نظر سے ان حضرات کا اختلاف ہے جنہیں دفعہ نمبر۲ سے اختلاف ہے(32)۔

(viii) مدارس دینیہ اور زکوٰۃ:

- اہل مدارس زکوٰۃ وصدقات کی وصول شدہ رقوم فوری طور پر خرچ نہیں کرسکتے۔ وہ خاصے عرصہ تک محفوظ وموجود رہتی ہیں یوں زکوٰۃ کی دینے والے کیطرف سے ادائیگی وعدم ادائیگی کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے چنانچہ اکیڈمی نے طے کیا کہ زکوٰۃ کی وصولی میں مہتمم یا اس کا نائب (سفیر وعامل) طلبہ کا وکیل ہے۔ مہتمم یا اس کے نائب (سفیر وعامل) کو دیدینے سے زکوٰۃ ادا ہو جائے گی۔ مہتمم مدرسہ کا فرض ہے کہ زکوٰۃ کی رقم حسب احکام شرع طلبہ پر صرف کرے(33)۔
- مدرسہ میں طلبہ کے قیام اور تعلیم وغیرہ پر جو مجموعی مصارف آتے ہیں ان کا حساب لگا کر ہر طالب علم پر واجب الادا، ماہانہ اخراجات کی بقدر مدّ زکوٰۃ سے ادا کیے جائیں، یہ ادائیگی بہ صورت نقد یا چیک طالب علم کو دی جائے اور خود مہتمم مدرسہ بھی یہ رقم زکوٰۃ اکاؤنٹ سے نکال کر مدرسہ کے عام اکاؤنٹ میں اس کی طرف سے جمع کرسکتا ہے۔ بشرطیکہ بوقت داخلہ فارم داخلہ میں طالب علم کی طرف سے اور اگر نابالغ ہوتو اس کے ولی کی طرف سے یہ تصریح کرادی جائے کہ مہتمم مدرسہ اس کی طرف سے از مدز کوٰۃ اس کے اخراجات مدرسہ کو ادا کرنے کا مجاز ہوگا(34)۔
- زکوٰۃ کی جو رقم مدارس یا بیت المال میں اکٹھا ہوتی ہیں۔ ان کا کوئی مالک متعین نہیں۔ اسی طرح جو رقم اور قسم عطایا وصدقات نافلہ اداروں کو مطلق وجوہ خیر میں صرف کرنے کیلئے یا متعین مدات پر صرف کرنے کیلئے دی جاتی ہیں۔ وہ دینے والوں کو ملک سے نکل کر اللہ کی ملک میں داخل ہو جاتی ہیں، اس لیے بیت المال مدارس یا دیگر رفاہی اداروں میں جمع شدہ رقوم پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی(35)۔

---

(32) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۶-۹۵۷

(33) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۷

(34) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۴

(35) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۵

(ix) مال حرام کی زکوٰۃ:

- مال حرام کسی کی ملکیت میں آجائے اور وہ بعینہٖ موجود ہو، نیز مال کا اصل مالک معلوم ہو تو اس شخص کو وہ پورا مال لوٹا دینا واجب ہے۔
- اگر مال حرام متعین طور پر معلوم نہ ہو سکے یا اس کی مقدار معلوم نہ ہو سکے تو غالب گمان کے مطابق مال حرام کی مقدار متعین کی جائے گی۔ اگر مالک معلوم ہو تو اتنی مقدار میں رقم اس کے مالک کو واپس کردی جائے اور اگر مالک معلوم نہ ہو تو اسی مقدار میں بلانیت ثواب صدقہ کردی جائے۔
- اگر مال حرام کی واپسی اس پر واجب ہوئی اور اس نے واپس نہیں کیا اور مال حرام اس کے قبضہ میں باقی رہ گیا اور مال کا کوئی انسان مطالبہ کرنے والا نہیں ہے ایسی صورت میں اس مال کی زکوٰۃ ادا کرنی واجب ہوگی اور زکوٰۃ ادا کرنے کے باوجود حق دار کو حق لوٹانے یا حق دار کے معلوم نہ ہونے کی صورت میں بلانیت ثواب صدقہ کرنے کا حکم باقی رہے گا۔

مال حرام میں اصل یہی ہے کہ اگر ایسے مال کا طلب کرنے والا مالک موجود ہو تو اس کو واپس کر دیا جائے ورنہ صدقہ کر دیا جائے، اور اگر حرام وحلال مال مخلوط ہو تو تحری ورجحان قلب کے مطابق مال حلال کی مقدار متعین کر کے اس کی زکوٰۃ دی جائے۔ مال حرام میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

مگر استحسان کا تقاضہ یہ ہے کہ پورے کے پورے مال کی زکوٰۃ ادا کردی جائے تو یقینی اور اطمینان بخش طریقہ پر زکوٰۃ ادا کرنے والا فریضہ زکوٰۃ سے بری الذمہ ہو جائے اور ظالمانہ اور حرام طریقوں سے لوگوں کے مال سے فائدہ اٹھانے والوں کی حوصلہ افزائی نہ ہو۔ نیز ایسا نہ ہو کہ مال حرام کھانے والا دو طرفہ فائدہ اٹھائے اس طرح کہ ایک طرف مال حرام سے انتفاع کرے اور زکوٰۃ سے بھی بچ جائے (36)۔

(ب) اراضی ہند کی شرعی حیثیت اور مسائل عشر وخراج

(ا) اراضی ہند کی شرعی حیثیت

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے اپنے چھٹے سیمینار میں اراضی ہند کی شرعی حیثیت پر غور وفکر کیا۔ اس سے بیشتر فقہائے اسلام کی زمینوں کی تقسیم کا تذکرہ کیا گیا کہ فقہاء نے درج ذیل قسموں کو عشری قرار دیا ہے

ا- وہ زمین جن کے مالکوں نے اسلامی فتوحات سے قبل ہی بخوشی اسلام قبول کرلیا۔

(36) جدید فقہی مباحث، ۷/۹۵۴

۲- کسی علاقہ کو مسلمانوں نے فتح کیا ہو اور مفتوحہ زمینیں مسلمانوں میں تقسیم کردی ہوں۔

۳- جو زمینیں مسلم حکومتوں کی طرف سے مسلمانوں کو بطور جاگیر عطا کی گئی ہوں۔

۴- جزیرۃ العرب کی تمام زمینیں جن کی فقہا نے حد بندی کردی ہے۔

۵- مسلمانوں کی رہائشی زمینیں جو قابل کاشت بنائی گئی ہوں اور ان کے قرب وجوار کی زمینیں بھی عشری ہیں۔

۶- مسلمان ملک کی افتادہ زمینیں جن کو کسی مسلمان نے قابل کاشت بنایا ہو اور ان کے قرب وجوار کی زمینیں بھی عشری ہوگی۔

اور درج ذیل صورتوں کو خراجی قرار دیا گیا:

۱- مسلمانوں کی مفتوحہ زمینیں جو غیر مسلم باشندوں ہی کے قبضہ میں چھوڑ دی گئی ہوں۔

۲- وہ زمینیں جہاں کے غیر مسلم باشندوں نے مسلمانوں سے صلح کرلی اور زمین انہیں کے پاس رہنے دی گئی ہو۔

۳- مسلمانوں کی زمینیں جو غیر مسلموں کی ملکیت میں چلی جائیں اور پھر ان کو مسلمان حاصل کریں۔

۴- جو زمینیں مسلمان حکومت کی طرف سے جاگیر کے طور پر غیر مسلموں کو دی گئی ہوں۔

البتہ اصولی طور پر شریعت نے مسلمانوں کی زمین میں عشر اور غیر مسلموں کی زمین میں خراج واجب قرار دیا ہے، عشر میں بنیادی تصور عبادت کا ہے اور یہ زکوٰۃ ہی کی ایک قسم ہے، اس لیے مسلمانوں کے حق میں اصل عشر ہے اور چوں کہ عشر کو ساقط کرنا ایک عبادت کو ساقط کرنا ہے، اس لیے جہاں عشر کے ساقط ہونے کی صراحت اور اس پر کوئی قوی نص موجود نہ ہو وہاں احتیاط کا تقاضا ہے کہ مسلمانوں کے حق میں عشر ہی کے حکم کو باقی رکھا جائے۔ عشر کے سلسلہ میں ان بنیادی اور متفقہ اصولوں اور ہندوستان کے موجودہ سیاسی نظام کو سامنے رکھ کر ہندوستان کی اراضی کی شرعی حیثیت کے متعلق سیمینار نے یہ طے کیا کہ

۱- ہندوستان میں مسلمانوں کی زرعی زمینوں کے متعلق یہ خیال کہ ان میں عشر واجب ہے نہ خراج، درست نہیں ہے۔

۲- ہندوستان کی زمینیں مندرجہ ذیل صورتوں میں بالاتفاق عشری ہیں:

(الف) مسلمان حکومت کی طرف سے مسلمانوں کو عطا کردہ زمینیں جواب تک مسلمانوں کے پاس چلی آ رہی ہیں۔

(ب) جس علاقہ کے لوگ مسلم حکومت کے قیام سے پہلے بہ خوشی مسلمان ہو گئے ہوں اور ان کی زمینیں ابھی تک مسلمانوں ہی کے پاس چلی آ رہی ہیں۔

(ج) جو زمینیں عرصہ دراز سے مسلمانوں کے پاس ہیں اور تاریخی طور پر ان کا خراجی ہونا ثابت نہیں ہے

(د) جو مزروعہ یا افتادہ زمینیں حکومت ہند کی طرف سے مسلمانوں کو حاصل ہوں، اس صورت کو بعض حضرات خراجی قرار دیتے ہیں۔

۳۔ جو زمینیں غیر مسلم حکومت یا افراد سے کسی مسلمان کو حاصل ہوئی ہوں، ان کے بارے میں شرکاء سیمینار کی رائیں مختلف ہیں، بعض حضرات کے نزدیک ہندوستان میں مسلمانوں کی تمام ہی زمینیں عشری ہیں اور اتفاق ہے کہ احتیاط تمام ہی زمینوں میں عشر ادا کرنے میں ہے(37)۔

(۲) تالابوں کی مچھلی، سنگھاڑا، مکھانہ اور ریشم پر عشر وزکوٰۃ کے مسائل

۱۔ پانی میں کاشت کی جانے والی چیزیں مثلاً مکھانہ، سنگھاڑا وغیرہ زمینی پیداوار میں سے ہیں اور ان سے استغلال ارض ہوتا ہے اس لیے ان پر عشر واجب ہوگا۔

۲۔ تالابوں میں بغرض تجارت مچھلیوں کی پرورش کی جاتی ہے، یہ زمینی پیداوار میں سے نہیں، بلکہ اموال تجارت میں سے ہے اس لیے ان پر عشر کے احکام جاری نہ ہوں گے، بلکہ مال تجارت کی زکوٰۃ کا حکم ہوگا۔

۳۔ اگر عشری زمین میں شہتوت کی کاشت ریشم پیدا کرنے کیلئے کی جاتی ہے اور شہتوت کے پتوں کو ریشم کے کیڑوں کی غذا کیلئے استعمال کیے جاتے ہیں، یہ تجویز کیا جاتا ہے کہ جن اراضی کو شہتوت کے پتوں کے ذریعۂ آمدنی بنایا جاتا ہے، ایسی اراضی پر شہتوت کے پتوں پر عشر واجب ہوگا۔ بعض شرکاء سیمینار کی رائے میں پتوں پر عشر واجب نہیں، اس سے حاصل شدہ ریشم پر زکوٰۃ اموال کی شرائط کے ساتھ واجب ہوگی(38)۔

---

(37) جدید فقہی مباحث، ۹/۵۴۳-۵۴۵

(38) جدید فقہی مباحث، ۹/۵۴۵

(۳) زمینی پیداوار، درختوں اور سبزیوں پر عشر:

زکوٰۃ کی طرح عشر بھی ایک فریضہ ہے جس کا تعلق زمینی پیداوار سے ہے۔ قرآن کریم میں اہل ایمان کو پاکیزہ کمائی سے زکوٰۃ اور زمینی پیداوار سے عشر کی ادائیگی کا حکم دیا گیا ہے؛

﴿یٰایھا الذین آمنوا انفقوا من طیبات ماکسبتم مما اخرجنا لکم من الارض﴾

عشر زمین کی ہر پیداوار پر واجب ہے یا کچھ چیزیں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں، اس سلسلے میں قرآن وحدیث کے عمومی دلائل شرکاء سیمینار کے مقالات و آراء پر غور و فکر کے بعد کمیٹی اس نتیجہ پر پہنچی کہ:

۱- بہ شمول گھاس و درخت وغیرہ ہر ایسی زمینی پیداوار پر عشر واجب ہے جس کی پیداوار سے مقصود زمین کی نما ہوتی ہے، اور جسے آمدنی کی غرض سے زمین سے پیدا کیا جاتا ہے، لہٰذا تمام غذائی اجناس، میوہ جات، پھلوں اور پھولوں پر عشر واجب ہے، البتہ خود درخت اور گھاس جن سے حصول آمدنی مقصود نہ ہو، اس پر عشر واجب نہیں۔

۲- وہ درخت جن سے پھل مقصود نہیں ہوتا ہے بلکہ جلانے یا فرنیچر اور عمارت وغیرہ میں استعمال ہوتے ہیں، جیسے صنوبر، ساکھو، شیشم، ساگوان وغیرہ۔ اگر کسی عشری زمین کو ایسے درختوں کے لیے خاص کر لیا گیا ہو اور ان کی کاشت سے آمدنی مقصود ہو، ایسے درختوں کے تیار ہونے میں چاہے جتنی مدت درکار ہو، کاٹے جانے کے وقت ان سے یا ان کی آمدنی سے عشر کی ادائیگی واجب ہوگی۔

۳- وہ سبزیاں جو عشری زمین میں بوئی جائیں اور جن سے مقصود آمدنی ہو، ان میں عشر واجب ہے، البتہ اپنے مکان کے گرد و پیش کی افتادہ اراضی یا اپنی چھتوں پر اگائی جانے والی سبزیاں وجوب عشر سے مستثنیٰ ہیں(39)۔

(۴) افتادہ ووقف اراضی نیز مکانات کے اردگرد کی زمین کی پیداوار پر عشر

مکان کے اندر کی اراضی یا اس کی چھتوں یا مکان کے گرد و پیش کی افتادہ اراضی میں ہونے والی سبزیاں، پھلوں وغیرہ اسی طرح اوقاف کی اراضی خصوصاً وقف علی الاولاد کی اراضی میں عشر واجب ہے یا نہیں؟

---

(39) جدید فقہی مباحث، ۹/۵۴۵-۵۴۶

اس سلسلہ میں طے کیا گیا کہ:

۱- چوں کہ وجوب عشر کیلئے زمین کا عشری ہونا شرط ہے اور مکان کی زمین نہ عشری ہے اور نہ ہی خراجی، اس لیے مکان کے اندر کی اراضی یا اس کی چھتوں یا مکان کے گرد و پیش کی افتادہ اراضی کی سبزیوں اور پھلوں وغیرہ میں عشر واجب نہیں ہوگا۔

۲- چوں کہ وجوب عشر کے لیے زمین کا مالک ہونا ضروری نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ غیر مملوکہ اراضی میں بھی عشر واجب ہے، نیز عشر پیداوار میں واجب ہے نہ کہ زمین میں، اس لیے اراضی اوقاف میں بھی عشر واجب ہوگا، خواہ اوقاف عامہ کی اراضی ہوں یا وقف علی الاولاد کی (40)۔

(۵) بٹائی میں عشر:

جن عشری زمینوں کی کاشت بطور بٹائی کے کرائی جاتی ہے ان کی پیداوار پر عشر کے واجب ہونے کے سلسلہ میں طے کیا گیا کہ:

۱- اگر زمین کا مالک اور بٹائی دار دونوں مسلمان ہوں تو دونوں پر اپنے اپنے حصہ کے بقدر عشر واجب ہوگا

۲- اگر مالک زمین مسلمان اور بٹائی دار غیر مسلم ہوں تو مسلمان مالک پر اس کے حصہ کے بقدر واجب ہوگا (41)۔

(۶) جدید زراعت کے بھاری اخراجات اور عشر:

اکیڈمی کے سامنے یہ مسئلہ زیر بحث آیا کہ آج کل کاشت کے جدید طریقوں میں زراعت کے اخراجات قدیم طرز کی کھیتی کے مقابلے میں کہیں زائد ہوتے ہیں، لہذا ان بڑھے ہوئے اخراجات کو واجب عشر کی ادائیگی سے پہلے اصل پیداوار سے منہا کیا جائے تا کہ کاشت کاروں کو سہولت حاصل ہو۔ سیمینار نے اس مسئلہ پر غور کیا اور اس کے ہر پہلو پر غور کرنے کے بعد سیمینار اس نتیجہ پر پہنچا کہ عشر اور نصف عشر شریعت کی طرف سے منصوص مقادیر ہیں، اور شریعت نے کاشت کو سیراب کرنے کی بنیاد پر اخراجات کی کمی و زیادتی کو اساس تسلیم کرتے ہوئے مقدار واجب میں فرق کیا ہے۔ اور دیگر کسی قسم کے اخراجات کی

---

(40) جدید فقہی مباحث، ۹/۵۴۶-۵۴۷

(41) جدید فقہی مباحث، ۹/۵۴۷

رعایت کرتے ہوئے مقدار واجب میں تبدیلی کا اعتبار نہیں کیا ہے اور جو مقدار واجب شریعت نے طے کر دی ہے اس میں عقل وقیاس کا دخل نہیں اور نہ کسی کو مقدار واجب میں تبدیلی کا حق ہے۔

دوسری طرف یہ بھی واقعہ ہے کہ کاشت کے جدید طریقوں پر جہاں اخراجات زائد ہوتے ہیں پیداوار کی مقدار میں بھی معتد بہ اضافہ ہوتا ہے۔

لہذا کہ کاشت کے جدید طریقوں پر کھاد یا دوا وغیرہ مصارف پر ہونے والے زائد اخراجات اصل پیداوار سے منہا نہیں کیے جائیں گے۔

حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ اور بعض دیگر فقہاء کی رائے میں آیات اور بعض احادیث کے عموم کو پیش نظر رکھ کر وجوب عشر کے لیے پیداوار کی مقدار کا کوئی نصاب نہیں، ہر وہ شے جو زمین سے پیدا ہو، چاہیے وہ قلیل مقدار میں ہو یا کثیر میں، عشر کا نکالنا واجب ہوگا۔ امام ابو یوسف اور امام محمد و دیگر جمہور ائمہ کے نزدیک حدیث **لیس فیما دون خمسة اوسق صدقة** کی روشنی میں پانچ وسق سے کم اگر پیداوار ہوتو ایسے لوگوں پر عشر واجب نہیں ہے۔ سیمینار کی رائے میں چھوٹے کاشت کار یا قدرتی آفات کی وجہ سے بہت کم مقدار میں پیداوار حاصل ہونے کی صورت میں مطلقاً وجوب عشر کے قول کے نتیجے میں دشواریوں میں مبتلا ہوتے ہیں، اس لیے ایسے حالات میں جب کہ کسی کاشت کار کی کل پیداوار پانچ وسق یعنی چھ کوئنٹل ۵۳ کلو سے کم ہو تو صاحبین و دیگر جمہور ائمہ کے قول پر عمل کرتے ہوئے اگر کوئی ضرورت مند شخص اس پر عشر نہ نکالے بلکہ پوری پیداوار کو اپنے ذاتی استعمال میں لائے تو ایسا کرنا جائز ہوگا۔ بعض شرکاء کا رجحان ہے کہ اگر نصاب سے کم پیداوار ہو اور دوسرے ذرائع کفالت موجود نہ ہوں تو خود استعمال کرنے کی گنجائش ہوگی (42)۔

(۷) خراج کی ادائیگی کا طریقہ اور سرکاری محصولات:

ہندوستان کی اراضی کی شرعی حیثیت میں اس مسئلہ پر تفصیلی تبادلہ خیال اور بحث ومباحثہ اور اس سلسلہ میں فیصلے گذشتہ گذشتہ سطور میں گذرے۔ مسئلہ مذکورہ صدر پر بعض شرکاء سیمینار کی رائے یہ ٹھہری کہ مسلمانوں پر خراج واجب نہیں ہوتا لیکن جن حضرات نے ہندوستان کی خراجی زمینوں میں خراج کو لازم قرار دیا اور خراج کو حق شرعی قرار دیا ان کے نزدیک:

---

(42) جدید فقہی مباحث، ۹/۵۴۷-۵۴۸

۱- زمین کا سرکاری لگان ادا کرنے سے خراج شرعی ادا نہیں ہوتا بلکہ مسلمان مالک زمین پر لازم ہے کہ خراج خود نکال کر مصارف خراج میں صرف کرے۔ بعض کی رائے میں خراج شرعی سے سرکاری لگان منہا کرنے کے بعد خراج کی باقی مقدار مصارف خراج میں صرف کرنا ضروری ہے

۲- ہندوستان کی خراجی زمینوں پر خراج مقاسمہ لازم ہے یا خراج موظف۔ اس سلسلہ میں بعض شرکاء سیمینار نے ادائیگی اور حساب کی سہولت کے پیش نظر تمام خراجی زمینوں میں خراج مقاسمہ لازم قرار دیا ہے۔ لیکن وجوب خراج کا رجحان رکھنے والے اکثر حضرات کے نزدیک جن زمینوں کے بارے میں تاریخی طور پر ثابت ہے کہ فتح اسلامی کے بعد ان پر خراج مقاسمہ لازم قرار دیا گیا تھا (مثلاً گجرات وراجپوتانہ) ان میں خراج مقاسمہ لازم ہوگا اور اس کی مقدار وہی ہوگی جو اسلامی فتوحات کے وقت متعین کی گئی تھیں، اور باقی تمام خراجی زمینوں میں خراج موظف کی ادائیگی لازم ہوگی۔

۳- وجوب خراج کا رجحان رکھنے والے اکثر شرکاء سیمینار نے توظیف عمری کی بنیاد بنا کر غلہ اور کپاس جیسی عام پیداوار کی خراجی زمینوں میں فی جریب ایک درہم نقد یعنی ساڑھے تین ماشہ چاندی یا اس کی قیمت اور پیداوار میں سے ایک صاع (یعنی تین کلو تین سو پچیس گرام) لازم قرار دیا ہے اور سبزیوں کی زمین میں فی جریب پانچ درہم یا اس کی قیمت اور انگور یا کھجور کے متصل درختوں والے باغ فی جریب دس درہم چاندی یا اس کی قیمت لازم قرار دی ہے (43)۔

(ج) حج وعمرہ کے مسائل پر فقہی آراء

۱- حج اسلام کا ایک اہم رکن ہے، جو عمر بھر میں ایک ہی دفعہ فرض ہے، عام طور پر حجاج کو اس کیلئے طویل سفر کی مشقت بھی اٹھانی پڑتی ہے اور کثیر اخراجات بھی برداشت کرنے ہوتے ہیں، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اس کا اجر وثواب بھی بے حد رکھا ہے اور آپ ﷺ نے اس عبادت کو ایک طرح کا جہاد قرار دیا ہے، پس حجاج کو چاہیے کہ وہ اس راہ کی مشقتوں کو ایک سعادت سمجھ کر برداشت کریں، افعال حج میں زیادہ سے زیادہ احتیاط کے پہلو کو ملحوظ رکھیں اور جن مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے اور ایک میں توسع اور دوسرے میں احتیاط کا پہلو ہے تو ایسی صورت حتی الوسع اختیار کرنے کی کوشش کریں کہ اس کا

(43) جدید فقہی مباحث، ۵۴۹/۹

عمل دونوں ہی آراء کے مطابق درست قرار پائے اور اس عظیم عبادت کی انجام دہی میں تن آسانی اور سہل انگاری سے بچا جائے۔

۲- حدود میقات سے باہر رہنے والے ہوں یا مکہ اور حل میں رہنے والے، اگر حدود میقات کے باہر سے مکہ کی نیت کر کے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر لازم ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، خواہ وہ حج اور عمرہ کی نیت سے جائیں یا کسی اور مقصد سے۔

موجودہ حالات میں جبکہ تجار، دفاتر میں کام کرنے والے، ٹیکسی چلانے والے اور دیگر پیشہ وارانہ کام کرنے والے کبھی ہر روز، کبھی ہر دوسرے، تیسرے دن اور بعض لوگوں کو تو ایک دن میں ایک سے زیادہ دفعہ حرم داخل ہونا پڑتا ہے، ایسی حالت میں اس طرح کے لوگوں کو ہر بار احرام اور اداء عمرہ کی پابندی بے حد مشقت طلب اور دشوار ہے، اس لئے ان حضرات کے لیے بغیر احرام باندھے حدود حرم میں داخلہ کی گنجائش ہوگی۔

۳- جو لوگ مکہ کے اصلاً رہنے والے ہیں یا وہاں مقیم ہیں، اصلاً ان کے لیے تمتع نہیں ہے، اس لیے انہیں اشہر حج میں عمرہ نہیں کرنا ہے، وہ شخص جس پر اس سال حج فرض ہے اور وہ اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے اسے اشہر حجر میں میقات کے باہر جانے سے پرہیز کرنا چاہیے اور اگر وہ تجارتی، دفتری اور اپنی پیشہ وارانہ مجبوریوں کے باعث باہر جانے پر مجبور ہے تو وہ تجویز (۲) پر عمل کرتے ہوئے میقات سے اندر داخل ہوتے ہوئے احرام نہ باندھے اور عمرہ نہ کرے۔ مکہ میں مقیم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اشہر حج کے شروع ہونے سے قبل صحیح طریقہ سے مکہ میں آ کر مقیم ہو گئے یا کم از کم ایک سال سے وہاں اقامت پذیر ہوں۔

۴- تمتع کرنے والے آفاقی حجاج حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کر سکتے ہیں۔

۵- رمی جمرات کے سلسلہ میں عام طور پر آج کے زمانے میں حجاج میں جو بات رواج پا رہی ہے کہ وہ معمولی اعذار بلکہ بغیر عذر بھی خود رمی کو نہیں جاتے اور دوسروں کو نائب بنا دیتے ہیں، جملہ علماء اس پر متفق ہیں کہ اس صورت میں حج کا ایک واجب ترک ہو جاتا ہے، یہ نیابت شرعاً معتبر نہیں ہے اور ایسا کرنے والے پر دم واجب ہے، ہاں وہ لوگ جو جمرات تک چل کر جانے کی طاقت نہیں رکھتے یا بہت مریض اور کمزور ہیں ایسے لوگوں کے لئے نائب بنانا جائز ہے۔

۶- محض ازدحام عذر نہیں ہے، اس کا بہتر حل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس ازدھام میں جا کر رمی کرنے کا متحمل نہیں تو وہ وقت جواز بلکہ زیادہ دشواری میں وقت کراہت میں بھی رمی کرسکتا ہے، اس کیلئے یہ مکروہ بھی نہیں ہوگا۔

۷- حنفیہ کے قول راجح کے مطابق ۱۰ ذی الحجہ کے مناسک میں رمی، ذبح اور حلق کو ترتیب کے ساتھ انجام دینا واجب ہے اور صاحبین اور اکثر فقہاء کے یہاں مسنون ہے، جس کی خلاف ورزی سے دم واجب نہیں، حجاج کو چاہیے کی جہاں تک ممکن ہو ترتیب کی رعایت کو ملحوظ رکھیں تاہم ازدحام اور موسم کی شدت، اور مذبح کی دوری وغیرہ کی وجہ سے صاحبین اور دیگر ائمہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، لہذا اگر یہ مناسب ترتیب کے خلاف ہوں تو بھی دم واجب نہیں ہوگا۔

۸- دنیا بھر سے لاکھوں حجاج موسم حج میں مکہ پہنچتے ہیں اور مناسک حج ادا کرتے ہیں۔

(الف): حج کے جملہ انتظامات کی ذمہ داری حکومت سعودیہ پر ہے، حج ایک اجتماعی عبادت ہے، اس کو نظم وضبط کے ساتھ ادا کیا جانا ضروری ہے، لاکھوں انسانوں کے قیام وسفر، ان کی صحت، جان ومال کا تحفظ بغیر نظم وضبط کے ممکن نہیں ہے، ایسے حالات میں حکومت سعودیہ بہت سی انتظامی پابندیاں عائد کرتی ہے جس سے حاجیوں کی تعداد اتنی رکھی جاسکے جس کا انتظام بہتر طور پر ہو سکے، حکومت سعودیہ کے انتظامی احکامات کی پابندی تمام ہی لوگوں پر ضروری ہے، یہ امر بالمعروف ہے جس کی اطاعت لازم ہے لہذا حکومت سعودیہ کے احکام وضوابط کے مطابق سعودیہ میں مقیم مسلمانوں کو اگر ہر سال حج کرنے سے منع کیا جائے تو اس کی پابندی شرعاً ضروری ہے۔

(ب): اگر کوئی شخص ان پابندیوں کی مخالفت کرتے ہوئے احرام حج باندھ کر میقات سے آگے بڑھ جائے اور پھر پکڑا جائے اور اسے انتظامیہ واپس کردے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو شرعاً محصر عن الحج کا ہے یعنی اسے حرم میں ایک دم دینا واجب ہوگا اور جس تاریخ اور جس وقت پر حرم میں اس کی طرف سے دم احصار ادا کیا جائیگا اس وقت وہ احرام کی پابندیوں سے باہر آسکے گا۔

۹- اگر اصطلاح شرع کے مطابق واقعی حج بدل ہو تو اس صورت میں عام اصول کے مطابق حج افراد ادا کیا جانا چاہیے، لیکن بدل کرنے والے کو چاہئے کہ حج بدل کرانے والے کو مسئلہ سمجھا کر اس سے حج تمتع یا

مطلق حج کی اجازت حاصل کرلے، اگر کسی وجہ سے اس کے لئے اجازت نہیں لی تو چونکہ عام طور سے حج تمتع کیا جاتا ہے، خود حج کرانے والا اگر حج کرتا تو سہولت کی بنیاد پر حج تمتع کرتا، لہذا عرف و عادت کے پیش نظر مامور کے لئے حج تمتع کی اجازت ہوگی، اس صورت میں میقات سے عمرہ کا احرام بھی آمر کی طرف سے کرنا ہوگا اور اس صورت میں دم شکر بھی آمر کے خرچ سے ادا کیا جائے گا۔

۱۰- اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض آجائے اور اس کے طے شدہ پروگرام کے مطابق اس کی گنجائش نہ ہو کہ وہ حیض یا نفاس سے پاک ہوکر طواف زیارت کرسکے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر طرح اس کی کوشش کرے کہ اس کے سفر کی تاریخ آگے بڑھ سکے تاکہ وہ پاک ہوکر طواف زیارت ادا کرنے کے بعد اپنے گھر واپس جاسکے، لیکن اگر ایسی ساری ہی کوشش ناکام ہو جائیں اور پاک ہونے سے پہلے اس کا سفر ناگزیر ہو جائے تو ایسی حالت میں وہ طواف زیارت ادا کرسکتی ہے، یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہوگا، اور وہ پورے طور پر حلال ہو جائیگی، لیکن اس پر ایک بدنہ (بڑے جانور) کی قربانی بطور دم جنابت حدود حرم میں لازم ہوگی۔

۱۱- سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہوگیا اور اس نے ابھی احرام نہیں باندھا ہے اور اس کے لئے وطن واپسی ممکن ہے تو اپنے وطن واپس جاکر عدت گزارے اور اگر احرام باندھ چکی ہے یا واپسی کا سفر دشوار ہے تو وہ ایام عدت میں حج وعمرہ ادا کرلے۔

۱۲- حج کا سفر کرنے والا ایام حج سے اتنا پہلے مکہ مکرمہ پہنچ رہا ہے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی حج شروع ہو جاتا ہے اور منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مسافر ہوگا، اسے چار رکعت والی نمازوں میں قصر کرنا ہوگا۔

۱۳- بلاد عرب میں عموماً وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کی جاتی ہیں، احناف کے لئے بھی ایسے امام کی اقتداء میں نماز وتر ادا کرنے کی گنجائش ہے، اگر امام وتر کی تین رکعتیں دو سلام سے ادا کرے تو حنفی مقتدی دو رکعت کے بعد سلام نہ پھیرے اور امام کے ساتھ تیسری رکعت کے لئے کھڑا ہو جائے(44)۔

(د) مسائل اوقاف سے متعلق فیصلے

اکیڈمی کے دسویں فقہی سیمینار میں اوقاف سے متعلقہ مسائل پر غور وخوض ہوا اور درج ذیل فیصلے ہوئے:

(44) جدید فقہی مباحث، ۱۳/ ۵۹۸-۶۰۰

۱- ہندوستان بھر میں موجود مسلم اوقاف کی حفاظت، ترقی اور غاصبانہ قبضے ختم کروانا اور ان کی آمدنی کو وقف کے مقاصد کے مطابق خرچ کرنا مسلمانوں اور حکومت کی ذمہ داری ہے۔ اسلامی نقطۂ نظر سے اوقاف دائمی ہوتے ہیں۔ ان کو نہ فروخت کیا جا سکتا ہے نہ ہبہ اور نہ ان میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

۲- مساجد کو اوقاف سے بھی زیادہ تقدس حاصل ہے۔ ان کی فروخت اور منتقلی کسی طور جائز نہیں۔ نماز کا سلسلہ موقوف ہو تو تب بھی وہ زمین اور عمارت مسجد ہی رہتی ہے۔ اس کو آباد کرنے کی کوشش کرنی چاہیے ۔ مساجد میں کسی کو نماز ادا کرنے سے روکنا عنداللہ ظلم ہے۔ مسجد پر بے شک قبضہ ہو وہ منہدم کر دی گئی ہو۔ تب بھی مسجد ہی رہتی ہے۔

۳- تقسیم ہند کے بعد جن علاقوں سے مسلمان پاکستان ہجرت کر گئے ان کے اوقاف، مساجد، مدارس، خانقاہیں، سرائے اور قبرستان وغیرہ کو بروئے کار لانا جہاں نا قابل عمل ہو گیا ہے ان کو مشروط طور پر فروخت کر کے دوسرے مقامات پر اسی نوع کے اوقاف قائم کیے جا سکتے ہیں۔

۴- اسی طرح مساجد پر وقف زائد اراضی کو مشروط طور پر مدارس و مکتب قائم کرنے کیلئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۵- ایسی مساجد جن کی آمدنی ان کے اخراجات سے زیادہ ہے اور وہ مسلسل بڑھتی جا رہی ہے، اس کو دیگر مساجد قائم کرنے وغیرہ پر خرچ کیا جا سکتا ہے۔

۶- مساجد کے اوقاف کی آمدنی سے آئمہ و موذنین کی تنخواہیں ادا ہوں گی۔ تنخواہیں بہتر ہونی چائیں اور ان کو مصارف مساجد میں شمار کیا جائے۔

۷- اوقاف کی زائد آمدنیوں کو بھی اسی سے ملتے جلتے مدات میں خرچ کیا جا سکتا ہے۔

۸- ایسے اوقاف جن کی عمارات مخدوش حالت میں ہیں مگر ان کو دوبارہ تعمیر کا خرچ نہیں اٹھا سکتے تو وہ کسی بلڈر سے ان کو کسی خاص مدت تک کرائے پر عمارت دینے کی شرط کے ساتھ تعمیر کروا سکتے ہیں۔ عمارت کے کسی حصے کو اس کی ملکیت میں دینے پر معاملہ کرنا درست نہ ہوگا۔

۹- قبرستان کی حفاظت کیلئے اگر ذرائع نہ ہوں تو پیشگی کرایہ لے کر اُن کے اردگرد قبروں کی احتیاط کرتے ہوئے دکانیں تعمیر کروائی جا سکتی ہیں (45)۔

---

(45) جدید فقہی مباحث، ۱۲/۵۶۵-۵۶۸

فصل چہارم

هئية كبار العلماء -الریاض (سعودی عرب) کی فقہی خدمات کا جائزہ

هئية كبار العلماء سعودی عرب کی حکومت کا افتاء واجتہاد کا سرکاری ادارہ ہے۔اس ادارے کے ساتھ روزمرہ کے فتاویٰ اور تحقیق مدد وتعاون کیلئے **اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء** کا ادارہ قائم ہے۔اس ادارہ کی خدمات کا انتہائی اختصار کے ساتھ جائزہ درج ذیل ہے۔

(۱) کرنسی نوٹ

هئية كبار العلماء نے کرنسی نوٹوں کی شرعی حیثیت،اس کے اعتبار سندی،سونے اور چاندی کی طرح مستقل بالذات نقد ہونے یا نہ ہونے ،عرض وفلوس وغیرہ کی حیثیتوں پر غور وفکر کیا۔ بحث وفکر اور دیگر اداروں کے مناقشات وآراء کے جائزے ،اور اقتصادی علوم کے ماہرین سے اس موضوع پر آراء کے بعد یوں طے کیا:

کرنسی نوٹوں میں دور حاضر میں وسیع تبادلہ اور قبولیتِ عامہ کی وجہ سے نقد کا حکم جاری ہوا ہے۔جیسا کہ شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی فرمایا تھا کہ درھم ودینار وغیرہ جو بھی طبعی وشرعی لحاظ سے بطور نقد لوگوں کا عادتاً مرجع ہو اور جس سے وہ معاملہ کرتے ہوں وہ نقد ہے۔کیونکہ درھم ودینار بھی اصلاً اور نفساً وسیلہ ہی ہیں تعامل کا اور اسی لیئے اثمان ہیں۔ان کے مادے اور صورت سے تو غرض نہیں۔اصل تو اس کا مقصود ہے(1)۔

اسی طرح امام مالکؒ کے حوالے سے المدونہ سے نقل کیا گیا کہ اگرچہ لوگ کھال وغیرہ ہی کو بطور سکّہ استعمال کرنے کے عادی ہوں تو یہ جائز ہے اسی طرح ھئیۃ نے امام ابوحنیفہ اور مالک واحمد کے بھی کچھ اقوال سے استدلال کیا ہے۔تو جیسا کہ اب کرنسی نوٹوں کو قبولیت عامہ حاصل ہوگئی ہے تو قیاساً ان میں اثمان کے خصائص پائے جائیں گے۔اور کیونکہ آج ان کی جگہ حکومتوں نے باقی اشیاء کو تبادلہ کا ذریعہ نہیں بنایا جیسا کہ پٹرول،کپاس وغیرہ تو پھر یہی معتبر ٹھہرے۔چنانچہ ان میں احکام

(1) مجموعه فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیه ، ۲۹ / ۲۵۱ ۔

شرعیہ کے مرتب ہونے کے حوالے سے قرار دیا گیا کہ:

اول: کرنسی نوٹوں میں سود جاری ہوگا جس طرح نقدین یعنی سونے چاندی اور دوسرے اثمان فلوس، دینار و دراھم میں ہوتا ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ:

(ا) آپس میں تمام کرنسیوں کی ادھار بیع وشراء ناجائز ہے۔

(ب) ایک قسم کی کرنسی کا زیادتی یا برابری وغیرہ کے ساتھ بیع وشراء ناجائز ہے مثلاً دس سعودی ریال کی گیارہ سعودی ریال کے ساتھ بیع ناجائز ہے۔

(ج) ایک قسم کی کرنسی کی دوسری قسم کی کرنسی کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ بیع وشراء جائز ہے۔ اس میں کمی زیادتی کا اعتبار ہوگا۔ جیسا کہ ایک امریکی ڈالر کے بدلے تین سعودی ریال۔

دوم: ان پر زکوۃ واجب ہوگی، جب بھی ان کی قیمت نقدین یعنی سونے چاندی میں سے کسی کے برابر ہو جائے گی جب یہ نصاب کو پہنچ جائے اور دیگر شرائطِ وجوبِ زکوۃ پائی جائیں۔

سوم: ان کو بیع سلم اور شرکات وغیرہ میں رأس المال مانا جائے گا(2)۔

(۴) انشورنس

انشورنس کا معاملہ ھئیۃ کبار العلماء کے سامنے آیا۔ **الجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء** نے اس پر مقالے تیار کیے۔ علاوہ ازیں دیگر معاصر اداروں اور اشخاص کی مباحث کو بھی زیر نظر رکھا گیا۔ بحث ومباحثہ کے بعد مجلس نے اکثریت سے قرار دیا کہ تجارتی انشورنس مندرجہ ذیل دلائل کی بنیاد پر حرام ہے۔

ا۔ انشورنس کا معاہدہ ایسے احتمالی مالی معاوضے پر مبنی ہے جس میں فحش غرر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ بیمہ کرانے والا اس کی استطاعت نہیں رکھتا کہ وقت معاہدہ وہ یہ جان سکے کہ وہ کتنا لے گا۔ ایک دو قسطیں دینے کے بعد اگر حادثہ واقع ہو جائے تو وہ اس کا مستحق ہوگا جو کہ بیمہ کرنے والے نے اس

---

(2) ابحـاث هئية كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية ، طبع و نشر لإدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والارشاد الإدارة العامة والترجمة ۔ الرياض ۔ المملكة العربية السعودية الطبعة الاولىٰ ، وقف لله تعالىٰ ، ١٤٠٩ھ ، ١٩٨٨م ، ١/٢٧—٥٨۔

کیلئے مقرر کیا ہے اور اگر حادثہ واقع نہ ہو تو وہ تمام اقساط جمع کروانے پر بھی کچھ حاصل نہ کر سکے گا۔ اسی طرح بیمہ کرنے والا (کمپنی) اس کی استطاعت نہیں رکھتا کہ جو اس نے دینا ہے یا لینا ہے کسی بھی معاہد سے اس کی تحدید کر سکے۔ صحیح حدیث میں ایسے ہی بیع غرر سے منع کیا گیا ہے۔

۲۔ تجارتی انشورنس کا معاہدہ قمار کی اقسام میں سے ہے۔ چونکہ اس میں مالی معاوضہ دینے میں دھوکہ بازی ہے اور خطرہ ہے۔ ایسا خطرہ جس کی کوئی تعزیر نہیں۔ کوئی مالا مال ہو جاتا ہے اس کا مقابل دیئے بغیر کہ بیمہ کرانے والا ایک قسط جمع کرواتا ہے جو کہ انشورنس کی طے ہوتی ہے۔ یا وہ تمام ہی اقساط حاصل کرنے کے بعد بھی حادثہ نہ ہونے کیصورت میں خود مالا مال ہوتا ہے بغیر کسی مقابل کے تو جب جہالت مستحکم ہو ایسے معاملے میں تو وہ قمار ہو جاتا ہے اور اس سے منع کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿یا ایھا الذین اٰمنوا انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رِجسٌ من عمل الشیطٰن فاجتنبوہُ لعلکم تفلحون﴾ (المائدہ ۵:۹۰)

۳۔ تجارتی انشورنس ربا الفضل اور ربا النسیہ پر مشتمل ہے۔ جب کمپنی بیمہ کرانے والے، اس کے وارث یا استفادہ کرنے والے کو اس کے دیئے گئے نقد سے زیادہ ادا کرتی ہے تو یہ ربا الفضل ہے۔ اور کمپنی جب بیمہ کرانے والے کو مدت عقد کے بعد ادا کرتی ہے تو یہ ربا النسیہ ہے اور اس طرح جب کمپنی جتنا کہ بیمہ کرانے والے نے دیا اتنا ہی اس کو واپس کرے تو یہ محض ربا النسیہ ہے۔ اور یہ دونوں نص اور اجماع سے حرام ہیں۔

۴۔ تجارتی انشورنس کا معاملہ حرام رہن سے ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں جہالت، غرر اور جوا پایا جاتا ہے۔ اور شریعت رہن کو صرف نصرت اسلام وغیرہ ہی کیلئے مباح قرار دیتی ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے رہن کو صرف تین صورتوں میں کرنے کی اجازت دی۔ ارشاد ہے۔ ”لا سبق الا فی خف أو حافر او نصل“ یعنی موزے، گھر اور تیر کے پھل وغیرہ کیلئے اور انشورنس ان میں سے کسی کے بھی مشابہ نہیں لہذا حرام ہے۔

۵۔ تجارتی انشورنس میں کسی دوسرے فریق کا مال بغیر کسی بدلے کے لے لیا جاتا ہے اور تجارتی معاہدوں میں بغیر معاوضے کے کوئی چیز لینا حرام ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے منع کردہ معاملہ کے عموم میں

شامل ہے۔﴿یا ایها الذین اٰمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارةً عن تراض منکم﴾ (النساء ۴:۲۹)

۶- تجارتی انشورنس میں اس پابندی کا التزام کیا جاتا ہے جس کا التزام شرعاً لازمی نہیں کیونکہ کمپنی اپنے اوپر تو کوئی خطرہ نہیں لیتی۔اور نہ ہی حادثے کا سبب ہوتی ہے وہ تو صرف بیمہ کرانے والے سے معاہدہ کرتی ہے۔اور بیمہ کمپنی تو دراصل عملاً بیمہ کرانے والے پر کچھ خرچ نہیں کر رہی۔تو یہ حرام ہے(3)۔

(۳) قسطوں کی بیع

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء نے بیع بالاقساط کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے قرار دیا کہ جب کوئی چیز مثلاً کار وغیرہ ایک قیمت پر خریدی جو کہ معلوم ہے اور کسی خاص مدت کی اقساط پر اس کو آگے بیچا تو یہ جائز ہے۔جیسا کہ آیت ﴿یا ایها الذین آمنوا اذا تداینتم بدینٍ إلیٰ اجلٍ مسمیً فاکتبوہُ﴾ (البقرہ ۲:۲۸۲) اور یہی کچھ نبی کریم ﷺ سے بھی ثابت ہے۔ہاں البتہ اگر اقساط میں تاخیر ہو جانے کے سبب پھر وہ تعین شدہ قیمت پر کچھ اور بڑھائے تو یہ اجماع سے ناجائز ثابت ہے۔کیونکہ اس میں **ربا الجاهلية** کا انطباق ہوتا ہے اور اس بارے میں قرآن میں حکم ہے۔اسی فیصلے کی **هئية کبار العلماء** نے تائید کی(4)۔

(۴) لاٹری

بعض کمپنیاں اور حکومتیں وغیرہ لوگوں سے ملین، بلین (مال کثیر) جمع کرتی ہیں۔اور جو لوگ یہ مال جمع کراتے ہیں۔جوئے کی تقسیم کی طرح ان میں سے تھوڑے سے لوگوں کو بصورت انعام کچھ واپس کرتے ہیں اور باقی خود کھا جاتے ہیں۔اس مقصد کیلئے چھوٹے چھوٹے کارڈز نکالتے ہیں جن

(3) ابحاث هئية کبار العلماء، ٤/٣٠٧-٣١٥۔ فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، جمع و ترتيب احمد بن عبد الرزاق الدويش، طبع و نشر رئاسة اداراة البحوث العلمية والافتاء۔ الرياض المملكة العربية السعودية، الطبعة الاولى ١٤١٩ھ، ١٩٩٩م، ١٥/٨-٩۔

(4) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، البيوع ١، ١٣/١٥٤-١٥٥۔

کولاٹری کے کارڈز کہتے ہیں جو بنکوں وغیرہ کے ذریعے دیئے جاتے ہیں ۔تو ان کے اس عمل کے بارے میں اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء سے دریافت ہوا تو لجنة نے قرار دیا کہ یہ معاملہ قمار کی قسم سے ہے ۔اور قمار جوئے میں سے ہے اور یہ سھم اور نصیب سے ہے ازلام المیسر سے ہے ۔اس کو سحب بھی کہا جاسکتا ہے ۔کہ چند ایک تو عظیم فائدہ پائیں اور باقی خائب وخاسر ٹھہریں ۔یہی صورت تو میسر کے عموم میں داخل ہے ۔جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿یا ایھا الذین اٰمنوا انّما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رِجسٌ من عمل الشیطٰن فاجتنبوہُ لعلکم تفلحون ٥ انما یرید الشیطٰن ان یوقع بینکم العداوة والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر الله وعن الصلوٰة فھل انتم منتھون﴾ (المائدہ ۵: ۹۰-۹۱)(5)۔

(۵) کریڈٹ کارڈز

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء جو کہ ھیئة کبار العلماء کا ہی حصہ ہے کے سامنے کریڈٹ کارڈز کی شرعی حیثیت سے متعلق سوالات آئے تو لجنة نے قرار دیا کہ ان کارڈز میں سود کی مختلف صورتیں پائی جاتی ہیں ۔جیسے ربا الفضل، ربا النسیہ تو اس لیے ان کا خریدنا استعمال کرنا ناجائز اور حرام ہے ۔اس طرح ویزا کارڈز اور اسی طرح کے جدید نظام کے تحت کارڈز جن میں سود، لوگوں کے سودی کاروبار اور انسانوں کے مال باطل طریقوں سے کھانے کا معاملہ پایا جاتا ہے ان سے معاملہ کرنا ربا الجاھلیہ ہی کے ضمن میں آتا ہے چنانچہ یہ سب ناجائز ہیں (6)۔

(۶) قرض کی زکوٰۃ

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء سے قرض کی زکوۃ کے بارے میں استفسار کیا گیا تو دو مختلف مواقع پر دو سوالوں کے یوں جواب دے گئے ۔

۱۔ اجناس (گندم) وغیرہ میں زکوٰۃ واجب ہے جب وہ نصاب کو پہنچ جائے ۔اور نصاب پانچ

---

(5) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، ۱۵ / ۲۰۰ — ۲۰۵۔

(6) ایضاً، ۱۳ / ۵۲۰ — ۵۲۵۔

وسق ہے۔اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے اور یہ بوقت کٹائی، گہائی ہے یعنی جب فصل کو اٹھاتے ہیں تو اس کا مالک بھلے زرعی بنک یا کسی دوسرے بنک کا مقروض ہی کیوں نہ ہو وہ یہ زکوٰۃ ادا کرے گا۔

۲۔ جو کوئی قرض دے اور اس کو قرض واپس ملنے کی امید ہو اور وہ نصاب زکوٰۃ کو پہنچ جائے یا نصاب کی تکمیل کرتا ہو تو اس پر زکوٰۃ واجب ہے، جب وہ قرض واپس لے لے، اس ایک سال یا زیادہ سالوں کی، یعنی جتنے سال قرض مقروض کے پاس رہا۔اور اگر قرض واپس ملنے سے پہلے زکوٰۃ ادا کر دی تو بہت اچھی بات ہے۔دوسری صورت میں اگر قرض واپس ملنے کی امید نہ ہو تو پھر اگر قرض واپس مل جائے، ایک سال بعد یا کئی سالوں بعد، تو وہ ایک ہی سال کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔یہ امام احمد بن حنبلؒ کی روایت ہے اور امام مالکؒ کو قول بھی ایسا ہی ہے اور اسی پر شیخ عبدالرحمٰن بن حسنؒ کا فتاویٰ ہے اور اسی کو شیخ محمد بن عبدالوہابؒ نے اختیار کیا(7)۔

(۷) زکوٰۃ کا مصرف فی سبیل اللہ

ھئیۃ کبار العلماء کے پانچویں اجلاس منعقدہ طائف میں اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء کی طرف سے تیار کردہ زکوٰۃ کے مصرف فی سبیل اللہ کے حوالے سے بحث پر غور و فکر کیا گیا۔کہ مصارف زکوٰۃ میں سے مصرف ''فی سبیل اللہ'' سے مراد کیا صرف غزواۃ و جہاد فی سبیل اللہ میں صرف زکوٰۃ ہے یا اس میں عموم ہے کہ ہر کارِ خیر میں اس کو خرچ کیا جا سکتا ہے۔اس مسئلہ پر بحث و فکر اور اہل علم کے اقوال کا مطالعہ کیا گیا کہ جن میں انہوں نے اس بات کا جائزہ لیا ہے کہ اس آیت سے مراد کیا صرف جہاد و غزوات فی سبیل اللہ اور اس سے متعلقہ امور ہی ہیں یا یہ صرف غزوات وغیرہ کو مقید نہیں ہے۔اس میں باقی اعمال خیر جیسے مساجد و مدارس، تعلیم و تعلم، تبلیغی امور و دعاۃ وغیرہ کی تیاری و ترسیل اور دوسرے نیکی کے کام داخل ہیں مجلس کے ارکان کی اکثریت کی یہ رائے ٹھہری کہ جمہور علماء مفسرین، محدثین اور فقہاء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے قول ''فی سبیل اللہ'' سے مراد غزوات و جہاد اور اس سے متعلقہ امور ہی ہیں جیسے جہاد کی تیاری وغیرہ کے امور (8)۔

---

(7) فتاویٰ اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء، ۹/۱۸۹–۱۹۰۔

(8) ابحاث هئية كبار العلماء، ۱/۹۸۔

(۸) وقف کے مصارف کی تغییر

کیا وقف کے مصارف جو کہ طے ہو چکے ہوں ان کے اندر تبدیلی اور تغییر جائز ہوگی یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں لجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء نے قرار دیا کہ وقف کی آمدنی کو طے شدہ شرائط جن کے لیے وہ مخصوص ہے اسی میں خرچ کیا جانا چاہیے۔ ہاں صرف اسی صورت میں جب اس کی منفعت جاتی رہے تو پھر بھی ایسا کرنے کیلئے قاضی سے رجوع کیا جائے گا(9)۔

(۹) اعضاء کی پیوندکاری

ھئیۃ کبار العلماء اور لجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء کے کئی فتاویٰ اور قرار دادوں کے حوالے سے ھئیۃ کبار العلماء کے قرار نمبر ۹۹ میں یہ بات نقل کی گئی ہے کہ ''ایک انسان سے دوسرے انسان میں خون کا انتقال، کسی عضو کا انتقال یا اس کے کسی جز کا انتقال جائز ہے۔ اور مجلس نے اتفاق سے قرار دیا کہ کسی زندہ انسان اگرچہ وہ مسلم ہو یا ذمی، کے ضرورت وحاجت کے وقت کسی عضو یا کسی جُز کا انتقال جائز ہے۔ جبکہ ایسا نہ کرنے سے خطر ہو اور پیوندکاری سے کامیابی کا غالب گمان ہو، یوں قرار دیا گیا:

۱- کسی مردہ انسان کے کسی عضو یا اس کے کسی حصے کی کسی مسلم میں منتقلی جائز ہے جب وہ حالت اضطرار میں ہو۔ پیوندکاری کی کامیابی کے امکانات ہوں۔

۲- کسی زندہ انسان کے کسی عضو یا کسی حصے کا انتقال بھی بصورت مذکور جائز ہے''(10)۔

(۱۰) دماغی طور پر فوت شدہ شخص کے اعضاء کی پیوندکاری

کسی دماغی طور پر فوت شدہ شخص کے اعضاء کا کسی دوسرے محتاج شخص کو پیوند کرنے کا معاملہ زیرغور آیا۔ اس معاملہ میں فقہ اکیڈمی جدہ اور فقہ اکیڈمی مکہ کے فیصلے بسلسلہ اعضاء کی پیوندکاری بھی سامنے رہے۔ مناقشہ کے بعد طے ہوا کہ یہ معاملہ شرعی طور پر جائز نہیں کہ کسی ایسے شخص کی موت کا حکم

---

(9) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، ١٦/ ١٢٨-١٢٩۔

(10) قرار ۹۹ هئية كبار العلماء فی ٦/ ١١/ ١٤٠٢ھ بحوالہ سالانہ رپورٹ ۲۰۰۰-۲۰۰۱ اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان، اسلام آباد ص ۲۴۹

لگایا جائے جس کے بارے میں ڈاکٹرز نے یہ فیصلہ دے دیا ہو کہ یہ دماغی طور پر فوت ہو گیا ہے۔ یہاں تک کہ اس کے سانس اور دل کی حرکت یقیناً بند نہ ہو جائے (11)۔

(۱۱) مسعیٰ کی چھت پر سعی کا حکم

صفا و مروہ کے درمیان سعی گاہ (مسعیٰ) کی چھت پر بھی سعی کرنے کے لیے سعی گاہ تعمیر کی گئی ہے کیونکہ حجاج کرام کی زیادتی کے باعث اب زمین پر موجود سعی گاہ میں رش ہو جاتا ہے اور حجاج کرام کے لیے مشکل ہوتی تھی۔ چنانچہ مسعیٰ کی چھت پر سعی کی شرعی حیثیت کا معاملہ ھیئۃ کے سامنے آیا۔ اسی طرح مسجد حرام کی چھت پر یہ سواری پر کعبہ کا طواف اور رمی جمار کے لیے سواری پر جانے کا معاملہ اور سواری پر رمی کرنے کی شرعی حیثیت۔ تو بحث و مناقشہ کے بعد مسعیٰ کی چھت پر سعی کے حوالے سے حاجت کے وقت مجلس نے جواز کا فتویٰ دیا۔ اس شرط کے ساتھ کہ وہ صفا و مروہ ہی کے درمیان ہو۔ اور یوں قرار دیا:

۱- ملکیت و اختصاص کے حوالے سے زمین سے اوپر کا حکم بھی اس کے نیچے کا سا ہوتا ہے تو مسعیٰ کی چھت پر سعی کا حکم بھی زمین پر سعی کے حکم جیسا ہے۔

۲- جیسا کہ اہل علم نے ذکر کیا ہے حاجی اور معتمر کیلئے جائز ہے کہ وہ بالاتفاق طواف اور سعی بین الصفا والمروہ عذر کی صورت میں سوار ہو کر کر سکتا ہے اور بغیر عذر کے معاملہ میں اختلاف ہے۔ تو جس نے مسعیٰ کی چھت پر سعی کی اس کا معاملہ سوار کی طرح ہے تو اگر بغیر عذر سوار کی سعی نامناسب بھی سمجھی تو بصورت عذر تو جواز پر اتفاق ہے اور ازدحام حجاج بھی تو ایک عذر ہے۔ تو اس لیے اس کا جواز نکلتا ہے۔

۳- اہل علم کا اس پر اجماع ہے کہ قبلہ کے اوپر نماز میں قبلہ کی سمت اختیار کرنے کا مسئلہ بھی وہی ہے جو نیچے ہے۔ حالانکہ اوپر نیچے جیسا تو نہیں ہوتا اس لیے اگر یہ حکم قبلہ پر نماز کی صورت میں بھی ویسا ہی ہے تو مسعیٰ کی چھت پر سعی کا حکم بھی ایسا ہی ہے جیسا کہ زمین پر سعی کا۔

۴- علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ رمی جمار پیدل اور سواری پر جائز ہے۔ البتہ افضلیت پر اختلاف

---

(11) مجله البحوث الاسلاميه۔ رئاسة اداراة البحوث العلمية والافتاء، عدد ٥٨، رجب، شعبان، رمضان، شوال ١٤٢٠ھ، ص ٣٧٩-٣٨٠۔

ہے۔تو جب رمی جمار سواری پر جائز ہے تو مسعیٰ کی چھت پر سعی بھی جائز ہوئی۔ بلکہ مسعیٰ کی چھت پر سعی سواری پر رمی جمار اور دیگر شعائر حج وعمرہ ادا کرنے سے اولیٰ ہے کیونکہ مسعیٰ کی چھت کی بنیاد تو اسی سعی گاہ میں ہی ہیں جبکہ سواری پر تو یہ معاملا نہیں ہوتا۔

۵- مسعیٰ کی چھت پر سعی صفاء ومروہ سے خارج نہیں ہے اور اس میں مسلمانوں کیلئے تنگی اور ازدحام میں آسانی اور تخفیف ہے۔اور اللہ تعالیٰ کا حکم بھی ایسا ہی ہے۔﴿**يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر**﴾(البقرہ ۲:۱۸۵)اور اسی طرح فرمایا﴿**وما جعل عليكم فى الدين من حرج**﴾(الحج ۲۲:۷۸)اور یہ امر حاجت کے وقت درست امور میں سے ہے(12)۔

(۱۲) جدہ کے میقات ہونے یا نہ ہونے کی بحث

ھئیۃ کبار العلماء کے ادارے لجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء سے جدہ کے میقات ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں سوال کیا گیا تو قرار دیا گیا کہ میقاتوں کی تعیین رسول اللہ ﷺ نے خود فرمائی اور وہ یہ ہیں کہ اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ ،اہل شام کیلئے الجحفہ ،اہل نجد کیلئے قرن المنازل ،اہل یمن کیلئے یلملم اور اہل عراق کیلئے ذات عرق۔ یہ مواقیت طے شدہ ہیں۔ان اطراف سے حج وعمرہ کیلئے آنے والے ان مقامات سے یا ان کے برابر سے احرام باندھیں گے۔اور مکہ میں مقیم کیلئے تنعیم سے احرام باندھنے کا حکم ثابت ہے۔تو جو کوئی مثلاً یلملم سے گذرے اور حج وعمرہ کے ارادے سے مکہ آئے تو اسے احرام باندھنا چاہیے بے شک وہ بحری سفر پر ہو یا ہوائی تو یلملم کے برابر سے احرام باندھے۔ جہاں تک جدہ کا تعلق ہے تو وہ جدہ میں مقیم یا اہل جدہ کے لیے احرام باندھنے کا مقام ہوسکتا ہے اگر وہ حج وعمرہ کا ارادہ کریں۔تاہم جدہ کو یلملم کے بدلے میقات قرار دینے کی کوئی اصل اور صورت نہیں ہے۔تو جو کوئی یلملم سے گذرا اور اس نے احرام نہ باندھا بلکہ جدہ سے احرام باندھا تو اس پر دم واجب ہے جیسا کہ دوسرے تمام میقات سے تجاوز پر حج وعمرہ کے ارادے سے آنے والے اور تجاوز کرنے والوں پر ہوتا ہے۔ کیونکہ میقات تو اس شخص کیلئے یلملم تھا اور یلملم اور مکہ کی مسافت بنسبت مکہ وجدہ کے زیادہ ہے۔اسی طرح لجنۃ نے ایک اس سے ملتے جلتے سوال میں سوڈانیوں کیلئے

---

(12) هئية كبار العلماء، ۱/۵-۲۶۔

جدہ کومیقات تصور کرنے ،(کیونکہ وہ بذریعہ بحری جہاز جدہ اترتے ہیں) کے جواب میں قرار دیا کہ جدہ تو حج وعمرہ کیلئے میقات نہیں ہے مگر یہ کہ کوئی مقیم ہو یا کسی کا وطن جدہ ہو۔تو ان لوگوں کو چاہئے کہ اپنے علاقے کے راستے میں آنے والے میقات یا اس کے برابر یا اوپر سے احرام باندھیں جیسے دیگر میقات سے آنے والے کرتے ہیں (13)۔

(۱۴) اثبات الاھلۃ

چاند کے ثبوت کیلئے صرف رویت پر انحصار کیا جائے یا جدید حساب فلکی کے طریقوں کو روبہ عمل لاکر قمری تقویم پر عمل کیا جائے ۔ یہ سوال ھیئۃ کبار العلماء کے سامنے آیا تو اس نے مقالات و مناقشہ کے بعد طے کیا۔اس سلسلہ میں دیگر معاصر فقہی اداروں کی مباحث کو بھی زیر نظر رکھا گیا۔

۱- حساب وتنجیم سے مراد بروج (ستاروں) اور منازل کی معرفت ہے اور سورج و چاند کے آنے جانے کا اندازہ اور اوقات کی حد بندی ہے ۔جیسا کہ سورج کے طلوع اور غروب ہونے کے اوقات، شمس وقمر کے اجتماع وافتراق اور کسوف وغیرہ کے اوقات کی تحدید۔تنجیم سے مراد وہ احوال و علوم فلکی نہیں کہ جن کا حوادثِ زمینی وغیرہ سے کوئی تعلق ہے ۔یعنی ولادت عظیمہ اور حوادت شدائد وبلاء اور سعادت وشقاوت وغیرہ۔ یہ معاملے تو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔اس سے مراد تو محض علم اوقات ہے چنانچہ موضوع بحث سے یہ بات خارج ہے۔

۲- شریعت میں محض چاند کی پیدائش قمری مہینے کے آغاز وانتہا کے ثبوت اور وحدت کیلئے کافی نہیں ۔ کیونکہ اس کا تعلق عبادات وغیرہ سے ہے ۔تو جو کوئی آج اس کی مخالفت کرتے ہوئے اس سے آگے بڑھے گا، وہ اجماع سے آگے بڑھے گا۔

۳- رویت ہلال میں قمری مہینوں کے آغاز وانتہاء کیلئے عبادات کے حوالے سے وحدت صرف وہی معتبر ہوگی جو تیسویں کی رات حالت صحو میں ہو۔اور اجماع یہ ہے اگر چاند نظر نہ آئے تو تیس کی گنتی پوری کرو۔ کیونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک اگر انتیسویں کی رات کو آسمان ابر آلود ہو تو حدیث کے مطابق تیس کی گنتی پوری کی جائے گی۔

---

(13) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، ۱۱/ ۱۲۵-۱۳۰۔

۴- قمری مہینے کے ثبوت کیلئے شرعی طور پر فقط رویتِ ہلال ہی معتبر ہے حساب شمسی وقمری نہیں اور یہی حدیث میں ہے۔ارشاد ہے ''صوموا الرؤية وافطروا لرؤيته'' اور ایک اور جگہ فرمایا ''لا تصوموا حتى تروه ، ولا تفطروا حتى تروه'' اور فلک ابر آلود ہونے کی صورت میں مسلمانوں کو حکم ہے کہ تیس کی گنتی پوری کرو۔علماء نجوم کی طرف رجوع کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔

۵- غروب آفتاب کے بعد رویت ہلال کے معاملے میں اہل حساب پر اعتماد کرنا اس لیے محال ہے کہ ان کے ہاں اندازوں کا فرق ہوسکتا ہے جو کہ عبادات میں اوقات کی وحدت کے معاملے کے خلاف جاتا ہے۔ چنانچہ شرع نے اسی لیے حساب کے بغیر محض رویت ہلال کا اعتبار کیا ہے۔

٦- کسی ایک جگہ، مقام یا ملک وشہر کی رویت مثلاً مکہ کی رؤیت وحدت کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ کیونکہ ایک جگہ کی رویت دوسرے مقام کے لوگوں کیلئے روزے وغیرہ رکھنے کے حوالے سے حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ انہوں نے تو چاند دیکھا ہی نہیں۔

۷- اسی طرح ھیئۃ نے علماء حساب کے قمری مہینوں کے اثبات کے حوالے سے دلائل کا محاکمہ کر کے ان کو غلط ثابت کیا ہے (14)۔

(۱۴) صحابہ کرامؓ کی تمثیل کا حکم

ھیئۃ کبار العلماء کے سامنے کسی ایسی فلم کا مسئلہ پیش ہوا جس میں صحابہ کرامؓ پر متحرک فلم بنائی گئی تھی ، اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء اور ھیئۃ کبار العلماء نے یوں قرار دیا۔

۱- اللہ تبارک وتعالیٰ نے صحابہ کرامؓ پر احسان کیا اور ان کے رتبے اور مقام کو بلند کیا۔ان میں سے کسی کی بھی زندگی پر فلم وغیرہ بنانا اور ان کی تصویر وغیرہ بنانا ان کے اس مقام ومرتبہ کے منافی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کیا ہے۔ایسا کرنا ان کو اس مقام رفیع سے گرانے اور ان کی تکریم میں کمی لانے کی (بزعم خود) کوشش قرار دیا جاسکتا ہے۔

۲- ان میں سے کسی کی بھی تمثیل یا تصویر کشی ان کی استہزاء اور تمسخر کے ضمن میں آتی ہے۔دورِ

---

(14) ابحاث هيئة كبار العلماء، ٣/٣٥-٤٣.

حاضر میں عام لوگوں کی زندگیوں میں تقویٰ و اصلاح کا ان کی پاکیزہ زندگیوں کے مقابلے میں فقدان ہے۔لوگوں کے ان معاملات سے مادی مقاصد وابستہ ہیں۔چنانچہ صحابہؓ پر ایسا عمل کذب اور غیبت ہے۔اور اس سے مسلمانوں کے اذہان میں، ان نفوس قدسیہ کے تقویٰ اور تقدس کا جو مقام بلند ہے، اس میں تخفیف آتی ہے اور تشکیک کا دروازہ کھلتا ہے۔ایسی فلموں وغیرہ میں ابوجہل بھی بنایا جاتا ہے جو حضرت بلالؓ اور حضور نبی کریم ﷺ کی شان میں گستاخی بھی کرتا ہے اور گالی بھی بکتا ہے جو بلا شبہ ایک منکر ہے۔

۳۔ شریعت کے مقررہ قواعد کی روشنی میں یہ اصول طے ہے کہ جو چیز محض مفسدہ ہو یا اس کی طرف لے جانے والی ہو، وہ حرام ہے۔تو صحابہؓ کی تمثیل کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔یہ سدِّ ذریعہ ہے۔کرامتِ صحابہؓ کی حفاظت کے لیے اس کا ممنوع قرار دینا واجب ہے(15)۔

---

(15) ابحاث هئية كبار العلماء، ۳/۳۲۸–۳۳۰۔

فصل پنجم

المجمع الفقهی الاسلامی مکہ مکرمہ کی فقہی خدمات کا تنقیدی جائزہ

زندگی کے مختلف میدانوں میں امت مسلمہ کو پیش آنے والے جدید مسائل کے حل کے لیے المجمع الفقهی الاسلامی مکہ مکرمہ کی فقہی خدمات کا جائزہ درج ذیل ہے۔

1۔ اقتصادی مسائل پر فیصلے

ذیل میں ان مسائل پر مجمع کی آراء کا تعارف وتجزیہ پیش کیا جاتا ہے جن کا تعلق اقتصادیات سے ہے

(الف)۔ مسائل زکوٰۃ

ا۔ اموال زکوٰۃ کی سرمایہ کاری

اس سوال پر کہ کیا اموال زکوٰۃ کو مستحقین کے مفاد کی خاطر سرمایہ کاری کے منصوبوں میں لگایا جاسکتا ہے؟ مجمع نے قرار دیا کہ ''اموال زکاۃ کی علی الفور ادائیگی ضروری ہے، جب زکاۃ نکالی جائے، اس وقت موجود مستحقین کو ان کا مالک بنادیا جائے، جن کی تعیین اللہ تعالی نے خود سورہ توبہ کی آیت نمبر ۶۰ ''انما الصدقات للفقراء والمساکین'' الخ، میں کردی ہے۔'' لہذا کسی مستحق زکاۃ مثلاً فقراء کے مفاد کی خاطر اموال زکاۃ کی سرمایہ کاری جائز نہیں کیونکہ اس میں متعدد شرعی خطرات ہیں، مثلاً: فوری طور پر زکاۃ نکالنے کے وجوب پر عمل نہیں ہوسکتا، اخراج زکاۃ کے وقت موجود مستحقین اس کے مالک نہیں ہوسکتے اور انہیں نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔(1)

۲۔ اراضی کے کرایہ پر زکوٰۃ

المجمع الفقهی الاسلامی نے اپنے دسویں اجلاس میں درج بالا موضوع پر غور وخوض اور بحث وتمحیص کے بعد کثرتِ رائے سے درج ذیل فیصلے کئے:

اول: رہائش کے لئے رکھی گئی اراضی اموال قنیۃ میں داخل ہیں۔ لہذا ان میں زکاۃ مطلق واجب نہیں،

---

(1) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة ،الدورات : من الاولى الى السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامی، الدورة الخامسة عشرة ، القرار السادس ، ص:۳۲۵

نہ رقبہ زمین پر اور نہ اس کی اجرت کی مقدار پر۔

دوم: تجارت کے لئے مخصوص کی گئی اراضی عروض تجارت میں سے ہیں، پس اصل رقبہ اراضی پر زکاۃ واجب ہے اور سال گزرتے وقت اس کی قیمت کا تخمینہ لگایا جائے گا۔

سوم: کرایہ پر دینے کے لئے مخصوص کی گئی اراضی کی فقط اجرت میں زکاۃ واجب ہوگی نہ کہ رقبہ اراضی میں۔

چہارم: چونکہ کرایہ کی رقم کرایہ دار کے ذمہ میں عقد اجارہ کے وقت ہی سے واجب ہوتی ہے، اس لئے عقد اجارہ کے وقت سے ایک سال پورا ہونے پر کرایہ پر قبضہ کے بعد زکاۃ کی ادائیگی واجب ہوگی۔

پنجم: رقبہ اراضی اگر تجارت کے لئے ہو تو اس کی زکاۃ اور اس کی آمدنی کی زکاۃ اگر وہ اجارہ کیلئے ہو چالیسواں حصہ ہے جیسا کہ سونے چاندی میں ہے۔

تاہم اس فیصلے کی دفعہ چہارم اور پنجم سے ڈاکٹر یوسف قرضاوی نے اختلاف کیا، ڈاکٹر احمد فہمی ابوسنہ اراضی کے کرایہ کو معادن پر قیاس کرتے ہیں (امام احمد کی ایک روایت کے مطابق) اس پر وجوب زکاۃ میں سال گذرنے کی شرط نہیں سمجھتے، اور شیخ محمد سالم عدود کے نزدیک قبضہ کے وقت سے سال کا آغاز شمار کیا جائے گا۔(2)

۳۔ پاکستان اور دیگر ممالک میں زکاۃ اور عشر کی جمع وتقسیم اور مصرف فی سبیل اللہ

پاکستانی سفارت خانہ واقع جدہ کی طرف سے پیش کردہ مذکورہ عنوان کے استفتاء پر اجلاس میں غور کیا گیا، اس استفتاء میں یہ معلوم کیا گیا ہے کہ قرآن میں مذکورہ زکاۃ کے مصارف میں سے ایک مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق صرف اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے ہیں یا فی سبیل اللہ کا مفہوم عام ہے، اور اس میں تمام عمومی مصالح اور رفاہی کام جیسے مساجد، سرائے اور پلوں کی تعمیر، تعلیم کی اشاعت اور دعاۃ کی ترسیل ...وغیرہ داخل ہیں۔غور وخوض کے بعد محسوس کیا گیا کہ اس مسئلہ میں علماء کی دو آراء ہیں:

---

(2) ایضاً، الدورة الحادية عشرة، القرار الاول ، ص : ۲۴۹ ، ۲۵۰

اول: قرآن میں مذکور زکاۃ کے مصرف فی سبیل اللہ سے مراد صرف راہ خدا کے غازی ہیں، جمہور علماء کی یہی رائے ہے، اوران کے مطابق فی سبیل اللہ کے مصرف کی زکاۃ اللہ کی راہ میں قتال کرنے والے مجاہدین پر ہی صرف کی جائیگی۔

دوم: فی سبیل اللہ کا مفہوم عام ہے اوراس میں مسلمانوں کے عمومی مصالح اور فلاح و بہبود کے سارے کام جیسے مساجد کی تعمیر ومرمت، مدارس اور قیام گاہوں کی تعمیر، راستے اور پلوں کی تعمیر، جنگی سامان کی تیاری اور دعاۃ کو بھیجنے وغیرہ وہ سارے کام داخل ہیں، جو دین اور مسلمانوں کے لئے نفع بخش ہوں، متقدمین علماء میں سے صرف چند اصحاب کی یہ رائے ہے، جسے متاخرین میں سے بہت سے علماء نے اختیار کیا ہے۔

اس موضوع پر غور اور فریقین کے دلائل پر مناقشہ کے بعد اجلاس میں کثرتِ رائے سے درج ذیل فیصلے کئے گئے:

ا۔ دوسری رائے کو بعض علماء اسلام نے اختیار کیا ہے اور قرآن کریم کی بعض آیات میں یک گونہ اس مفہوم کا لحاظ رکھا گیا ہے، جیسا کہ درج ذیل آیت ہے: ﴿الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما أنفقوا منا ولا أذى﴾(3) (جولوگ اپنا مال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں پھر خرچ کرنے کے بعد نہ تو احسان جتلاتے ہیں اور نہ آزار پہنچاتے ہیں)۔ اور حدیث شریف میں بھی یہ مفہوم مراد لیا گیا ہے، چنانچہ سنن ابو داؤد میں ہے کہ ایک شخص نے ایک اونٹنی فی سبیل اللہ وقف کردی، اس کی بیوی نے حج کرنا چاہا تو اس سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اس پر سواری کرلو، حج بھی ''فی سبیل اللہ'' (اللہ کی راہ) ہے۔(4)

۲۔ جہاد بالسلاح کا مقصود چونکہ اعلاء کلمۃ اللہ ہے، اور اعلاء کلمۃ اللہ جس طرح قتال سے ہوتا ہے، اسی طرح داعیوں کی تیاری اوران کی مدد وتعاون کے ذریعہ دعوت الی اللہ اور اشاعت دین سے بھی ہوتا

---

(3) سورہ البقرہ:۲۶۲

(4) سنن ابو داؤد، اسلامی اکادمی لاھور، ۱۹۸۳ء، کتاب المناسك، باب فی رکوب البدن، ۱/۶۵۱

ہے، لہذا دونوں طریقے جہاد ہی کے ہیں، چنانچہ امام احمد اور نسائی کی روایت ہے جسے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے، حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''مشرکین کے ساتھ اپنے مال، اپنی جان اور اپنی زبان سے جہاد کرو''۔(5)

۳۔ آج ملحدین، یہود و نصاریٰ اور دشمنان دین کی طرف سے اسلام پر فکری اور نظریاتی حملے ہو رہے ہیں، اور دوسروں کی طرف سے انہیں مادی اور معنوی مدد ملتی ہے، ان حالات میں انتہائی ضروری ہے کے مسلمان ان کا مقابلہ انہی کے ہتھیار سے کریں جن سے وہ اسلام پر حملہ کرتے ہیں، یا ان سے سخت ہتھیار سے مقابلہ کریں۔

۴۔ اسلامی ممالک میں جنگوں کے لئے مخصوص وزارتیں ہوتی ہیں، اور ہر ملک کے بجٹ میں ان کے لئے مالی ضوابط ہوتے ہیں، جبکہ دعوتی جہاد کے لئے بیشتر ممالک کے بجٹ میں کوئی تعاون و مدد بھی نہیں ہوتی ہے۔

ان مذکورہ بالا امور کے پیش نظر اکیڈمی نے کثرتِ رائے سے یہ طے کیا کہ دعوت الی اللہ اور اس کے معاون اعمال آیت کریمہ میں مذکور زکاۃ کے مصرف فی سبیل اللہ کے مفہوم میں داخل ہیں۔(6) یورپی افتاء کونسل کے ایک اس سے ملتے جلتے فیصلے پر اپنے ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے کہ اموال زکوٰۃ سے یوروپی ممالک میں مدارس اور اسپتالوں وغیرہ کا قیام عمل میں لایا جاسکتا ہے، مجمع نے قرار دیا کہ اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس کی اس قرارداد کی تائید کی جاتی ہے کہ دعوت الی اللہ اور وہ تمام امور جو اس میں معاون بنتے ہیں اور دعوت کے اعمال کو تقویت پہنچاتے ہیں وہ مصرف ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ہیں، جو قرآن کی سورہ توبہ کی آیت ۶۰ میں منصوص آٹھ مصارف میں سے ایک ہے، اس بنیاد پر کہ اسلام میں جہاد صرف قتال بالسیف تک محدود نہیں ہے بلکہ دعوت، تبلیغ اسلام اور اس راہ کی مشقتوں پر صبر بھی جہاد میں شامل ہیں۔ موجودہ دور میں یہ صورت حال گذشتہ کسی بھی دور سے بڑھ کر موجود ہے، آج

---

(5) ایضا،کتاب الجهاد،باب كراهية ترك الغزو، ۲/ ۲۹۰

(6) قرارات المجمع الفقهى الاسلامى بمكة المكرمة،الدورة الثامنة،القرار الرابع، ص:۱۷۳تا۱۷۵

مسلمانوں پر ان کے گھروں کے اندر گھس کر مختلف اقوام و مذاہب اور باطل فلسفے حملہ کر رہے ہیں، جو فکر اور ثقافت کے ذریعہ ہو رہے ہیں، نہ کہ تلوار اور توپ کے ذریعہ، اور یہ حملے تعلیمی اور سماجی اداروں کے ذریعہ ہو رہے ہیں نہ کہ فوجی طاقت کے ذریعہ، اور لوہے کو لوہا ہی کاٹ سکتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ طاغوت کی دعوت کا مقابلہ اللہ کی طرف دعوت سے کیا جائے، باطل تعلیمات کا مقابلہ حق کی تعلیم سے کیا جائے، اور غیر اسلامی افکار کا جواب اسلامی افکار سے دیا جائے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا: ''ان سے اسی طرح جنگ کرو جس طرح وہ تم سے کرتے ہیں، تلوار ہو تو تلوار سے اور نیزہ ہو تو نیزہ سے''۔ آج دعوت اور اس کے طریقے حد درجہ متنوع ہو گئے ہیں، اور صرف تقریر و تحریر اور کتابوں کی اشاعت تک محدود نہیں، گو آج بھی یہ دعوت کے بڑے وسائل میں سے ہیں لیکن ان سب سے بڑھ کر تعلیم گاہیں ہیں جو نوخیز نسل کی عقل کو ڈھالتی، اس کے ذوق و رجحان کو متاثر کرتی اور اس کے اندر اپنی مرضی کے افکار و نظریات کا بیج بوتی ہیں، اسی طرح اسپتال ہیں جو مریضوں کا استقبال کرتے ہیں اور انسانی خدمات کے نام سے ان پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔

اسلام دشمن مشنریوں وغیرہ نے امت مسلمہ پر یلغار کے لئے ان وسائل کو استعمال کیا ہے اور امت کی پہچان ختم کرنے اور وہ انہیں ان کے عقیدہ سے منحرف کرنے کے لئے کوشاں ہیں، چنانچہ انہوں نے اس ناپاک مقصد کے لئے اسکول اور اسپتال قائم کئے اور ان پر لاکھوں، کروڑوں ڈالر خرچ کئے ہیں، اس خطرہ کا سب سے زیادہ شکار مسلمان اور بالخصوص وہ مسلم نوجوان ہیں جو اسلامی ملک سے باہر ہوتے ہیں۔

اس لئے اکیڈمی طے کرتی ہے کہ تعلیمی و اجتماعی ادارے، اسکول اور ہسپتال وغیرہ اگر غیر مسلم ملکوں میں بنائے جائیں تو آج وہ لوازم دعوت میں اور جہاد فی سبیل اللہ کے وسائل میں شمار ہوں گے، اور یہ نہ صرف دعوتی کاموں میں معاون ہیں بلکہ یہ فکر و عقیدہ کے اس بگاڑ کے مقابلہ میں جو مشنری اور لادینی اسکول اور ادارے پھیلا رہے ہیں، مسلمانوں کے عقائد کی حفاظت اور دینی پہچان کی حفاظت کے لئے ضرورت کا درجہ رکھتے ہیں، شرط یہ ہے کہ یہ ادارے خالصتاً اسلامی ہوں، اور ان کی غرض صرف دعوت

وتبلیغ اور عام مسلمانوں کو نفع پہنچانا ہو، تجارتی اغراض نہ ہوں، جس کا نفع بعض مخصوص افراد اور کسی خاص گروہ تک محدود ہو۔

یہاں یہ تذکرہ افادیت سے خالی نہ ہوگا کہ المجمع کے مذکورہ بالا فیصلے سے کئی ممتاز علماءِ شریعت نے اختلاف کیا ہے۔ شیخ محمد بن جبیر، ڈاکٹر صالح بن فوزان، شیخ محمد بن عبداللہ بن السبیل اور ڈاکٹر بکر ابوزید کی رائے میں ''فی سبیل اللہ'' کی مدصرف ''مجاہدین'' کے لئے خاص ہے، ڈاکٹر محمد رشید قبانی کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے، اوران کی رائے ہے کہ مدارس وہسپتال وغیرہ کی تعمیر کی مذکورہ مد میں صدقۂ نافلہ خرچ کرنا چاہئے۔(7)

(ب)۔ وقف کی پیداوار صرف کرنے کا مسئلہ

وقف کی آمدنی کو مصالحِ عامہ پر خرچ کرنے کے متعلق المجمع الفقہی کے اجلاس میں غور وخوض کے بعد درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

اگر وقف کی آمدنی کے لئے کسی مخصوص مصرف کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو اسے دیگر مصالح عامہ میں خرچ کرنا درست ہے، لیکن اگر کسی مخصوص مصرف پر خرچ کی شرط لگادی گئی ہو تو المجمع کی رائے میں عام مصالح پر اسے خرچ کرنا جائز نہیں۔(8)

(ج)۔ دَین کی فروخت

دَین کی فروخت ایک قدیم مسئلہ ہے تاہم موجودہ دور میں اس کا بہت رواج ہے اور کاروباری دنیا میں اسکی متعدد صورتیں رائج ہیں۔ جیسا کہ کریڈٹ کارڈ، بل آف ایکسچینج۔ ان کی شرعی حیثیت اور اس کے حرام ہونے کی صورتوں میں جن علمی وفقہی مذاکروں اور اکیڈمیوں نے فیصلے اور سفارشات دی ہیں ان میں مجمع بھی شامل ہے۔ اس سلسلے میں اس نے دو اجلاس منعقد کیے اور درج ذیل فیصلہ کیا۔

---

(7) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة، الدورة التاسعة، القرار الخامس، ص:۱۹۸—۲۰۰

(8) ایضاً، الدورة العاشرة، القرار الحادی عشر ، ص : ۲٤۳

اول: بیع دین کی جائز صورتیں درج ذیل ہیں:

دین مقروض ہی کے ہاتھ نقد قیمت پر فروخت کیا جائے کہ، اس میں حوالگی کی شرط پائی جا رہی ہے، کیونکہ جو اس کے ذمہ میں ہے وہ حکماً اسی کے قبضہ میں ہے، اس لئے دین کی بیع میں جو بات رکاوٹ ہو یعنی اس کو حوالہ کرنے پر قادر نہ ہونا، وہ اس صورت میں نہیں پائی جاتی۔

دوم: بیع دین کی ناجائز صورتیں مندرجہ ذیل ہیں:

(الف) دین مقروض کو دین کی مقدار سے زیادہ قیمت پر ادھار بیچنا، کیونکہ یہ ربا میں داخل ہے جو شرعاً ممنوع ہے، اسی کو قرض کی ری شیڈولنگ کہتے ہیں۔

(ب) مقروض کے علاوہ کسی اور شخص کو ادھار قیمت پر دین کی جنس یا اس کے علاوہ جنس سے فروخت کرنا، اس لئے کہ یہ بیع الکالی بالکالی (دوطرفہ ادھار خرید وفروخت) کی صورت ہو جائے گی جو شرعاً ممنوع ہے۔

سوم: دیون میں تصرف کے بعض نئے مروج طریقے:

(الف) تجارتی کاغذات (جیسے، چیک، کریڈٹ کارڈ، بل آف ایکسچینج) میں سے کٹوتی یا ان کے لین دین پر لگایا جانے والا کمیشن شرعاً جائز نہ ہوگا، کیونکہ یہ دین کو غیر مدیون کے ہاتھ فروخت کرنا ہے، جو سود پر مشتمل ہے۔

(ب) سودی سرٹیفکٹ جاری کرنے، تبادلہ کرنے اور فروخت کرنے کا معاملہ جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ سود پر مشتمل ہے۔

(ج) دیون کو چیک کی شکل میں دینا تا کہ ثانوی بازار میں ان کا استعمال کیا جائے، جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ ان تجارتی کاغذات کی کٹوتی کرنے کے معنی میں ہے جس کا بیان شق نمبر (الف) میں گذرا۔

چہارم: اکیڈمی کی رائے یہ ہے کہ تجارتی کاغذات کی کٹوتی کرنے، اور سرٹیفکٹ کی بیع کا شرعی بدل یہ ہے کہ ان کو تجارتی سامان کے عوض بیچا جائے، اس شرط کے ساتھ کہ عقد کے وقت ہی بائع انہیں

وصول کر لے خواہ سامان کی قیمت تجارتی نوٹ کی قیمت سے کم ہو، کیونکہ نقد قیمت سے زیادہ قیمت پر بطور ادھار خریدنے میں شرعاً کوئی حرج نہیں۔(9)

(د)۔ اسلامی بینکاری کے مسائل

ا۔ تورق کی بیع کا حکم

بیع تورق یہ ہے کہ فروخت کنندہ کی ملکیت اور قبضہ میں سامان کو ادھار خریدنا، پھر خریدار کا اس سامان کو نقد کسی اور کے ہاتھ بیچ کر روپیہ حاصل کرنا۔اس بیع کے درست ہونے کے لئے یہ شرط ہے کہ خریدار اس سامان کو اسی بیچنے والے سے بالواسطہ یا بلاواسطہ اس قیمت سے کم پر نہ بیچے جس پر اس نے خریدا ہو، اگر اس نے ایسا کیا تو دونوں بیع عینہ کرنے والے ہوں گے جو شرعاً حرام ہے، کیونکہ اس میں ربا کا حیلہ ہے اور اس طرح معاملہ حرام ہو جائے گا۔(10) مجمع نے عہدِ حاضر میں کچھ بینکوں کی طرف سے تورق کے اجراء کے معاملہ کا جائزہ لیا۔اس موضوع پر پیش کیے جانے والے تحقیقی مقالات اور بحث و مباحثہ کی روشنی میں بعد مجلس کے سامنے اس کی جو شکل واضع ہوئی ہے وہ درجِ ذیل تھی۔

یہ معاملہ بینکوں کے ان معاملات میں سے ایک ہے، جن میں بینک عالمی تجارتی سامان کی منڈی سے اپنے گاہک کو ادھار پر اسبابِ تجارت/ مالِ تجارت (Commodity) بیچتا ہے (جو سونا ہوتا ہے نہ چاندی) اور پھر بینک بروئے شرائطِ معاہدہ یا عرف پر سمجھوتے کے ذریعہ یہ ذمہ داری قبول کرتا ہے کہ وہ اسی سامانِ تجارت کو اس کی طرف سے دوسرے گاہک کو نقد پر بیچے اور اس کی قیمت اس کے سپرد کر دے۔تفصیلی بحث و مباحثہ اور غور و فکر کے بعد کونسل درجِ ذیل قرارداد پر متفق ہوئی۔

اولاً تورق جس طرح اوپر بیان کیا گیا ہے، مندرجہ ذیل وجوہ و عوامل کی بنیاد پر جائز نہیں ہے۔

ا۔ فروخت کنندہ کا یہ التزام (یقین دہانی) کہ وہ بذریعہ وکالت مالِ تجارت کو کسی دوسرے خریدار کو بیچے یا اس کا انتظام کرے، مالِ تجارت کو ایسے کاروبار کی مانند کر دیتا ہے جو قانوناً منع ہے، خواہ یہ التزام

---

(9) ایضاً، الدورة السادسة عشرة، القرار الاول ، ص : ٣٢٩، ٣٣٠

(10) ایضاً، الدورة الخامسة عشرة، القرار الخامس ، ص:٣٢٢، ٣٢٣

واضح طور پر معاہدے میں بیان ہوا ہو یا یہ عرف وعادت اور روایتی طور پر مانا جاتا ہو۔

۲۔ اس طرح کا لین دین بہت سی صورتوں میں قانونی ملکیت کی خلاف ورزی پر منتج ہوتا ہے جو لین دین کی صحت کے لیے لازمی ہے۔

۳۔ دراصل اس کی بنیاد سرمایہ کی فراہمی پر ہوتی ہے اور بینک اپنے گاہک (Client) کے لیے اپنے فروختگی اور خریدکاری کے سودوں میں سے کسی ایک میں (جو زیادہ تر صورتوں میں مروجہ تقاضوں کے عین مطابق ہوتا ہے)، میں اضافہ کرتا ہے۔ اس طرح کے لین دین کے پیچھے بینک کا مقصد سرمایہ کاری کے سودے پر اضافی رقم حاصل کرنا ہوتا ہے۔ حقیقت میں ایسا لین دین حقیقی تورق سے مختلف ہے جو علمائے فقہ کے ہاں بہت جانا پہچانا ہے۔ مجلس المجمع الفقہی الاسلامی اپنے پندرھویں سیمینار میں تورق کے اس کاروباری عمل کی قانونی حیثیت وجواز پر فیصلہ دے چکی ہے۔ کیونکہ یہ ایک مکمل لین دین ہے اور اس کی شرائط واضح طور پر متعین ہوتی ہیں۔

ان دونوں طرح کے لین دین میں کئی طرح کا فرق ہے جن کی تحقیقی مقالات میں تفصیلی وضاحت کی گئی ہے۔ حقیقی تورق کی بنیاد مالِ تجارت کی قرض پر خریداری ہے جو عملاً اصلی مفہوم میں خریدار کی ملکیت ہوتی ہے اور پھر وہ اس کو نقد پر کسی دوسرے شخص کو بیچتا ہے۔ موجودہ دونوں صورتوں میں (یعنی قرض اور نقد کی صورت میں) رقم کا جو فرق ہے وہ بینک کے قبضے کے زمرے میں نہیں آتا جو بالعموم مروجہ اصولوں کے مطابق کیے گئے سودے کے ذریعہ سے سرمایہ کاری پر منافع حاصل کرنے کے لیے کرتا ہے۔ یہ شرائط مذکورہ بالا لین دین میں نہیں پائی جاتیں جو کچھ بینکوں میں کیا جا رہا ہے۔

ثانیاً مجلس تمام بینکوں سے یہ تقاضا کرتی ہے وہ ممنوعہ لین دین سے پرہیز کریں تاکہ اللہ کے احکام کی بجا آوری ہو سکے۔ مجلس اسلامی بینکوں کی ان کوششوں کو قدر کی نگاہ سے دیکھتی ہے جو وہ مسلم امت کو سود سے بچانے کے لیے بروئے کار لارہے ہیں اور سفارش کرتی ہے کہ حقیقی اور جائز سودے کیے جائیں اور ایسے سطحی معاہدے نہ کیے جائیں جن کو بینک حقیقی لین دین کی طرح دکھاتے ہیں اور اس میں منافع فراہم کرتے ہیں جو سرمایہ کار کو جاتا ہے۔ مذکورہ بالا فیصلے پر عبدالعزیز ابن عبداللہ آل شیخ، چیئرمین المجمع الفقہی

الاسلامی نے اپنے تحفظات کا اظہار کیا ہے۔)(11)

۲۔ کرنسی نوٹ

اجلاس میں کرنسی نوٹ کے موضوع پر پیش کی گئی تحریر کا جائزہ لیا گیا اور کرنسی نوٹ کے شرعی احکام پر غور کیا گیا، بحث ومباحثہ کے بعد درج ذیل امور طے پائے:

اول: نقدی اصل میں سونا چاندی ہے اور فقہاء شریعت کے نزدیک اصح قول کی رو سے سونے چاندی میں ربا جاری ہونے کی علت مطلق ثمنیت ہے، اور فقہاء کے نزدیک ثمنیت صرف سونے چاندی پر منحصر نہیں ہے، اگر چہ ان دونوں کا معدن ہی اصل ہے۔ اور اسی وجہ سے کرنسی نوٹ اب ثمن بن چکا ہے، اور ذریعۂ تبادلہ ہونے میں سونے چاندی کا مقام لے چکا ہے، سونا چاندی اب ذریعۂ تبادلہ نہیں رہے، کرنسی نوٹ ہی کے ذریعہ اس زمانہ میں اشیاء کی قیمت لگائی جاتی ہے، اور اطمینان بخش طریقے پر تموّل وذخیرہ اندوزی کا ذریعہ ہے اور اسی کے ذریعہ پر واجب ادا ہوتے ہیں اور عام براءت ہوتی ہے، اگر چہ وہ اپنی ذاتی حیثیت میں قیمتی نہیں ہے بلکہ خارجی بنیاد پر اس کی قیمت ہے، یعنی وہ ذریعہ تبادلہ اور قابل اعتماد ہے، اور اسی وجہ سے اسے ثمنیت کا درجہ ملا ہے۔ چونکہ سونے اور چاندی میں ربا جاری ہونے کی فی الواقع علت مطلق ثمنیت ہے، جو کرنسی نوٹ میں موجود ہے، اس لئے اکیڈمی طے کرتی ہے کہ کرنسی نوٹ بذات خود نقد ہے اور اس پر سونے چاندی کا حکم جاری ہوگا، چنانچہ اس پر زکاۃ واجب ہوگی، اس میں زیادتی اور ادھار دونوں قسم کے ربا جاری ہوں گے، اور اس پر سونے چاندی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

دوم: کرنسی نوٹ بھی سونے چاندی کی طرح بذات خود نقدی قرار پائے گا، اسی طرح مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف جنس ہوں گی، مثلاً سعودی کرنسی ایک جنس ہوگی اور امریکی کرنسی ایک علاحدہ جنس ہوگی، اسی طرح ہر ملک کی کرنسی علاحدہ جنس ہوگی، اور سونے چاندی کی طرح ہی ان کے اندر ربا کی

---

(11) قرارات المجمع الفقهي الاسلامي برابطة العالم الاسلامي، الدورة السابعة عشرة ، القرار الثاني ، ص ۲۷ تا ۲۹

دونوں قسمیں زیادتی اور ادھار کے احکام جاری ہوں گے۔ ان امور کا تقاضا ہے کہ:

الف: کرنسی نوٹ کا باہمی تبادلہ یا دوسری جنس کے نقود جیسے سونے چاندی کے ساتھ ادھار تبادلہ قطعاً جائز نہ ہو، لہذا ایک سعودی ریال سے دوسری کرنسی کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ ادھار درست نہیں ہے

ب: ایک ہی جنس کی کرنسی کا باہم تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے خواہ نقد ہو یا ادھار، مثلاً دس سعودی ریال کا تبادلہ گیارہ سعودی ریال سے نقد یا ادھار جائز نہیں ہے۔

ج: ایک جنس کی کرنسی سے دوسرے جنس کی کرنسی کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے مثلاً شامی یا لبنانی لیرہ سے سعودی ریال کا باہمی تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے، اسی طرح ایک امریکی ڈالر کا تین سعودی ریال یا اس سے کم و بیش سے تبادلہ نقد صورت میں جائز ہے، اسی طرح چاندی کے ایک سعودی ریال سے کرنسی کے تین سعودی ریال یا کم یا زائد کا تبادلہ جائز ہے، کیونکہ یہ ایک جنس کا دوسری جنس سے تبادلہ ہے اور حقیقی اختلاف و فرق کی موجودگی میں نام کی یکسانیت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

سوم: کرنسی نوٹ کی قیمت سونے اور چاندی میں سے کسی ایک نصاب کے بقدر ہو جائے یا دیگر نقود یا سامان تجارت کے ساتھ مل کر نصاب پورا ہو جاتا ہے تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی۔

چہارم: بیع سلم اور کمپنیوں میں کرنسی نوٹ کو راس المال بنانا درست ہے۔(12)

۳۔ ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلے کا وعدہ اور بینک یا کمپنی کا اپنے عمیل کے مفاد کے لئے اس کے مطالبہ پر آئندہ خریداری کی ترتیب المجمع الفقہی کے تیرھویں اجلاس میں کرنسیوں کے باہم تبادلہ پر غور کرنے کے بعد درج ذیل امور طے کئے گئے:

اول: ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ بیع صرف ہے۔

دوم: اگر عقد صرف اپنی شرعی شرائط بالخصوص مجلس عقد میں باہمی قبضہ کے ساتھ انجام پائے تو یہ شرعاً جائز ہے۔

---

(12) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة، الدورة الخامسة، القرار السادس، ص: ۱۰۱ تا ۱۰۳

سوم: اگر عقد صرف یوں ہو کہ دونوں عوض یا کسی ایک عوض پر قبضہ مستقبل میں کسی مقررہ تاریخ پر اس طرح کیا جائے کہ اس مقررہ تاریخ پر بیک وقت دونوں کرنسیوں کا تبادلہ انجام پائے تو یہ عقد جائز نہیں ہے، کیونکہ عقد کی تکمیل کے لئے تقابض کی شرط ضروری ہے جو یہاں معدوم ہے۔ اس فیصلے پر شیخ صالح بن فوزان نے توقف اختیار کیا ہے۔ (13)

۴۔ (i) چیک کا قبضہ کے قائمقام ہونا، (ii) بینک میں جمع کرنسی سے دوسری کرنسی تبدیل کراتے وقت رجسٹر میں اندراج کو قبضہ کا درجہ دینا۔

المجمع الفقہی کے گیارھویں اجلاس میں درج ذیل دو موضوعات پر غور کیا گیا:

۱۔ بینک میں کرنسی کی تبدیلی اور بھنانے میں تبدیلی کرانے والا اگر چیک حاصل کرلے تو کیا یہ قبضہ کے لئے کافی ہوگا؟

۲۔ اگر کوئی شخص بینک میں جمع شدہ کرنسی میں اپنی دوسری کرنسی بدلنا چاہے تو بینک کے رجسٹر میں اندراج کو قبضہ کا حکم دیا جاسکتا ہے؟

ان دونوں امور پر غور وفکر کے بعد المجمع الفقہی نے بالاتفاق طے کیا کہ:

اول: چیک وصول کرنا اس وقت قبضہ کے قائم مقام ہوگا جبکہ وہ شرطیں پائی جاتی ہوں جو نقود کو بھنانے کے مسئلہ میں تحویل کی صورت میں ہوتی ہیں۔

دوم: بینک کے رجسٹر میں اندراج اس شخص کے حق میں قبضہ کے حکم کے لئے معتبر ہوگا جو ایک کرنسی کو دوسری کرنسی میں تبدیل کرانا چاہتا ہو، خواہ یہ تبدیلی اس کرنسی میں مطلوب ہو جسے وہ شخص بینک کو دے رہا ہے یا بینک میں جمع کرنسی میں ہو۔ (14)

۵۔ مقررہ مدت میں قرض کی ادائیگی میں تاخیر پر کیا بینک مقروض پر مالی جرمانہ عائد کرسکتا ہے؟

اکیڈمی کے گیارھویں اجلاس میں شیخ یوسف برقاوی صدر شعبۂ دعوت وارشاد، زرقاء، اردن کے اس سوال پر غور کیا گیا کہ اگر مقروض مقررہ مدت کے اندر قرض کی ادائیگی نہیں کرتا تو کیا بینک کے لئے جائز ہے کہ تاخیر پر کسی مقررہ شرح سے مالی جرمانہ عائد کرے؟ غور ومباحثہ کے بعد المجمع نے طے کیا کہ:

(13) ایضاً، الدورة الثالثة عشرة، القرار الاول ، ص: ٢٨٣

(14) ایضاً، الدورة الحادية عشرة، القرار السابع ، ص: ٢٦٦، ٢٦٧

اگر قرض خواہ نے مقروض پر شرط لگائی یا اس پر لازم کیا ہو کہ دونوں کے مابین مقررہ مدت کے اندر ادائیگی میں تاخیر ہوئی تو ایک مقررہ شرح سے مالی جرمانہ دینا ہوگا، تو ایسی شرط کا لزوم باطل ہے، اسکی تکمیل ضروری نہیں بلکہ جائز بھی نہیں ہے، خواہ شرط لگانے والا کوئی بینک ہو یا کوئی اور شخص، کیونکہ یہی عین ربا الجاہلیۃ ہے جسکی حرمت کے لئے آیت نازل ہوئی تھی۔(15)

یہاں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اسلامی بینکوں کا عمل اس حوالے سے مجمع کی رائے کے برعکس ہے۔ بینک دانستہ نادہندہ پر جرمانہ عائد کرتے ہیں، تاہم سود سے بچنے کے لیے بینک خود اس رقم سے استفادہ نہیں کرتا بلکہ اسے کسی فلاحی کام پر صرف کرتا ہے۔ بہرحال یہ مسئلہ تاحال تحقیق طلب ہے۔ بینکوں کی شرعی نگرانی کے ادارے ابھی تک کسی حتمی رائے تک نہیں پہنچ سکے۔

(ر)۔ انشورنس اور اس کی مختلف شکلیں

مجلس مجمع نے انشورنس کی مختلف شکلوں پر غور کرتے ہوئے اس موضوع پر تحریر کردہ علماء کی بہت سی تحریروں کے بھرپور جائزے اور غور و فکر کے بعد اکثریت کی رائے سے انشورنس کی تمام شکلوں (جان، تجارتی سامان یا دیگر اموال کے انشورنس) کو ناجائز قرار دیا۔ حرمت پر درجِ ذیل دلائل پیش کیے گئے۔

ا۔ تجارتی بیمہ ان مالی معاملات میں سے ہے جن میں احتمال پایا جاتا ہے اور جو غرر فاحش (بہت زیادہ دھوکہ) پر مشتمل ہوتا ہے،

۲۔ تجارتی بیمہ کا معاملہ جوئے کی اقسام میں سے ایک قسم ہے کیونکہ اس میں مالی معاوضات میں خطرہ اٹھانا اور خطرہ میں ڈالنا، نیز اس میں ارتکاب جرم کا سبب بنے بغیر ضمان دینا پڑتا ہے، اور اس میں بلا کسی عوض کے یا غیر مساوی عوض کے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے، بیمہ کرانے والے کو بیمہ کی مکمل رقم ادا کرنی ہوتی ہے، اور بسا اوقات حادثہ نہیں پیش آتا ہے، لیکن بیمہ کرنے والا کسی بھی عوض کے بغیر بیمہ کی تمام قسطیں حاصل کرتا ہے، ایسے معاوضہ میں جب جہالت (ناواقفیت) بھی موجود ہو تو معاملہ قمار بن جاتا ہے،

۳۔ تجارتی بیمہ سود کی دونوں قسموں (ربا الفضل والنسأ) پر مشتمل ہوتا ہے

---

(15) ایضاً، الدورۃ الحادیۃ عشرۃ، القرار الثامن ، ص: ۲۶۸

۴۔ تجارتی بیمہ کا معاملہ شرط بدنے کی قبیل سے ہے جو حرام ہے

۵۔ تجارتی بیمہ میں دوسرے کا مال بغیر عوض کے حاصل ہوتا ہے۔

۶۔ تجارتی بیمہ سے ایسی چیز لازم کی جاتی ہے جو شرعاً لازم نہیں، کیونکہ حادثہ کا وقوع نہ تو بیمہ کرنے والے کی جانب سے ہوتا ہے نہ حادثہ کے وقوع میں وہ سبب بنتا ہے، وہ تو محض نقصان کے امکانی وقوع پر نقصان کی ضمانت کا معاملہ ایک ایسی رقم کے عوض بیمہ کرنے والے کے ساتھ کرتا ہے جو رقم بیمہ کرانے والا اسے ادا کرتا ہے، حالانکہ بیمہ کرنے والا بیمہ کرانے والے کے لئے کوئی کام انجام نہیں دیتا ہے، اس لئے وہ حرام ہے۔

تجارتی بیمہ کے علی الاطلاق یا اس کی بعض صورتوں کے جواز کے قائلین نے جن دلائل سے استدلال کیا ہے، ان کے جوابات درج ذیل ہیں:

اکیڈمی نے تعاونی بیمے کے جواز پر مندرجہ ذیل دلائل دیئے:

اول: تعاونی بیمہ عقدِ تبرع کی ایک قسم ہے جس کا مقصود اصلی نقصانات کی تقسیم اور حوادث کے مواقع پر ذمہ داری میں اشتراک ہے۔ اس میں کچھ اشخاص کچھ نقد رقوم جمع کرتے ہیں اور نقصان اٹھانے والے شخص سے تعاون کرتے ہیں۔ تعاونی بیمہ گروہ کا مقصد نہ تجارت ہوتا ہے اور نہ دوسروں کے مال سے نفع کا حصول، بلکہ اپنے مابین نقصانات کی تقسیم وتلافی مقصود ہوتی ہے۔

دوم: تعاونی بیمہ سود کی دونوں قسموں ربا الفضل اور ربا النساً (زیادتی اور ادھار) سے خالی ہوتا ہے، اس کے حصہ داروں کا عقد نہ تو ربوی (سودی) ہوتا ہے اور نہ جمع شدہ قسطوں کو سودی معاملات میں استعمال کیا جاتا ہے۔

سوم: تعاونی بیمہ میں حاصل ہونے والی منفعت کی مقدار سے حصہ داروں کی عدم واقفیت بھی کوئی ضرر رساں نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ عطیہ کرنے والے ہوتے ہیں، جہاں خطرہ، غرر اور قمار نہیں ہوتا، اس کے برعکس تجارتی بیمہ ایک مالی تجارتی معاوضہ ہوتا ہے۔

چہارم: حصہ دار یا ان کے نمائندے جمع شدہ قسطوں کی سرمایہ کاری کر کے اس تعاون کے مقاصد کی تکمیل

کرتے ہیں، سرمایہ کاری کرنے والے خواہ یہ کام رضا کارانہ انجام دیں یا کسی اجرت پر، اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

شیخ ڈاکٹر مصطفےٰ الزرقاء نے تامین یعنی وہ بیمہ جسے تجارتی کا نام دے کر اس کی مختلف صورتوں کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور اس بیمہ کے درمیان جسے مجلس نے تعاونی قرار دیا ہے، فرق کیا ہے۔ ان کی رائے میں بیمہ خود ایک تعاونی طریقہ ہے، جس کا سسٹم ہی یہ ہے کہ ان نقصانات کی تلافی کی جائے جو بیمہ کرانے والے اصحاب کو پیش آتے ہیں، وہ بذات خود اپنی تینوں صورتوں کے ساتھ جائز ہے۔ یعنی اشیاء کا بیمہ، تھرڈ پارٹی بیمہ، اور وہ بیمہ جسے غلط نام دیتے ہوئے جان کا بیمہ کہا جاتا ہے، شرعاً جائز ہیں۔ انہوں نے اپنی شائع شدہ کتاب ''عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه'' (بیمہ اور اسلامی شریعت کا موقف) کا حوالہ دیتے ہوئے زور دیا کہ شریعت کے قواعد، اس کے عمومی مقاصد، ان پر صحیح قیاس اور فقہی شواہد سے یہ جائز ہے۔ ان کے نزدیک یہ حرام قمار اور سود کے نہیں ہے۔

ہر بیمہ اس نظریہ پر قائم ہے کہ نقصانات کی تقسیم کردی جائے اور نقصان کے شکار شخص کے سر پر آنے والے نقصان کو ایک پیشہ سے وابستہ ان قلیل افراد کے درمیان ممکنہ بڑی سے بڑی تعداد پر منقسم کردی جائے، جو لوگ کسی نوع کے خطرہ کا شکار ہوتے رہتے ہیں، لہذا وہ ایک مشترکہ فنڈ قائم کرتے ہیں، اور جب کسی فرد کو نقصان یا خطرہ لاحق ہوتا ہے تو اس فنڈ سے جس میں وہ خود بھی شریک ہوتا ہے، اس کی تلافی کرتے ہیں، یہ قسم جسے اصطلاح میں ''تبادلی'' کہا جاتا ہے اور آپ حضرات نے ''تعاونی'' کا نام دیا ہے، اس کے انتظام کے لئے نہ تو فارغ افراد کی ضرورت ہوتی ہے، نہ انتظامی اور حسابی اخراجات وغیرہ کی۔ لیکن جب بیمہ میں دلچسپی رکھنے والوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے، ہزاروں افراد اس میں شامل ہوجاتے ہیں اور مختلف قسم کے خطرات اس کے ذیل میں آجاتے ہیں، اس وقت مستقل ادارہ، انتظام اور بڑے بڑے اخراجات جیسے جگہ کے کرائے، اسٹاف، فرنیچر وغیرہ کی ضرورت پیش آتی ہے، اور پھر اس وقت ضروری ہوجاتا ہے کہ اس کے انتظامی امور کے لئے باضابطہ لوگ مقرر ہوں جو اسی ادارہ سے اپنے اخراجات کی تکمیل کریں، جس طرح کوئی بھی تاجر، کاریگر، پیشہ ور یا ملازم اپنے کام وعمل سے اخراجات پورے کرتا ہے۔ اور پھر اس وقت یہ بھی لازمی ہوتا ہے کہ بیمہ کرانے والوں سے لی گئی رقم، اور نقصان والوں کو ان کے نقصان کے عوض دی گئی رقم اور اخراجات کے درمیان فرق پیدا ہو، اور یہی فرق

اس مستقل ادارہ کی منفعت اور تکمیل اخراجات کا ذریعہ ہو جس طرح خریداری اور فروختگی کے درمیان میں ہونے والے قیمت کا فرق تاجر کی منفعت ہوتا ہے۔اسی منفعت کی حصولیابی کے لئے انشورنس کو جسے مجلس ''تجارتی'' قرار دیتی ہے، باریک حساب کی بنیاد پر مبنی کر کے قسط کی تعیین کی جاتی ہے جس کی ادائیگی خطرات کی مختلف اقسام کے اندر پالیسی ہولڈر کی طرف سے ضروری ہوتی ہے، دونوں قسموں کے درمیان یہی حقیقی فرق ہے، جہاں تک ''تعاونی'' مفہوم کا تعلق ہے، اصل موضوع کی رو سے ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ دنیا کے تمام حصوں میں لوگوں کے مصالح اس سے وابستہ ہیں، اور سارے ممالک مخصوص حالات میں انشورنس کو لازمی قرار دیتے ہیں، جیسے کہ گاڑیوں کا تھرڈ پارٹی انشورنس، تاکہ گاڑی کے حادثات میں شکار ہونے والوں کا خون اس صورت میں رائیگاں نہ جائے کہ گاڑی کا ڈرائیور یا مالک مفلس ہے۔

یاد رہے کہ مجمع کے پہلے ہی اجلاس میں اس حساس اور اہم موضوع پر غور کیا گیا جس میں نصف ارکان ہی حاضر ہو سکے، باقی ارکان اپنے مخصوص حالات کی وجہ سے حاضر نہ ہو سکے یا رکنیت سے معذرت کر لی۔اسی وجہ سے شیخ الزرقا نے انشورنس کی حرمت کی بابت جلد بازی میں کوئی فیصلہ کرنے کی مخالفت کی۔ان کے نزدیک اس پر فیصلہ ایسے اجلاس میں کیا جائے جس میں مجلس کے تمام ارکان یا اکثریت موجود ہو، نیز اکیڈمی کے ارکان کے علاوہ عالم اسلام کے ان علماء کی بھی رائے لی جائے جو علمی وزن رکھتے ہوں، پھر ان کے جوابات کی روشنی میں، اور اختلاف آراء کے موقع پر لوگوں کے لئے دشواری کے بجائے آسانی کا رجحان رکھتے ہوئے ایسے حساس موضوع پر فیصلہ کیا جائے۔(16)

ویسے بھی المجمع الفقہی الاسلامی نے انشورنس کی جائز شکل صرف تعاونی بیمہ قرار دی ہے۔جبکہ اس پر کہیں عمل نہیں ہو رہا۔آج کل بینک اور انشورنس کے ادارے وقف/تبرع اور مضاربت کی بنیاد پر اسلامی بیمہ کاری کو استوار کر رہے ہیں۔تکافل کے نام سے معرض وجود میں آنے والے اسلامی انشورنس کے ادارے اس کی واضح مثال ہیں۔(17)

---

(16) قرارات المجمع الفقهي الاسلامي بمكة المكرمة، الدورة الاولىٰ، القرار الخامس، ص ۳۳ تا ۴۱

(17) غازی محمود احمد، ڈاکٹر، پروفیسر، مقالہ عصر حاضر میں اجماع کا طریق کار، عصر حاضر میں اجتہاد اور اس کی قابل عمل صورتیں، شیخ زاید اسلامک سینٹر، جامعہ پنجاب، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص: ۳۰

(س)۔ حقوق اور عقد کے ذریعہ عائد ہونے والی ذمہ داریوں پر ہنگامی حالات کا اثر

موجودہ دور میں ایسے معاہدات کا بہت رواج ہے جن کا نفاذ یا تو فوراً ضروری نہیں ہوتا یا اس کے لیے مدت درکار ہوتی ہے۔ مثلاً کسی بڑی عمارت بنانے کا ٹھیکہ یا کسی بڑے ہسپتال میں ادویہ کی فراہمی۔ یہ معاہدات اس وقت انتہائی پیچیدہ صورت اختیار کر لیتے ہیں جب کسی ہنگامی حالت مثلاً جنگ، سیلاب وغیرہ کا سامنا ہو۔ ایسے ہنگامی حالات کا حقوق اور معاہدات کے ذریعے عائد ہونے والی ذمہ داریوں پر اثر اور متعلقہ شرعی قواعد کا جائزہ لیتے ہوئے مجمع نے درج ذیل فیصلہ کیا۔

ا۔ طویل المیعاد معاملات جیسے ٹھیکہ، ٹینڈر اور درآمدات کے معاملات میں اگر حالات میں اتنی زیادہ تبدیلی آجائے کہ صورت حال، اخراجات اور نرخ میں زبردست فرق پیدا ہو جائے، اور اس کے اسباب ایسے عمومی ہنگامی ہوں جو ابتدائے معاملہ کے وقت متوقع بھی نہ ہوں، اور معاملہ کی علی حالہ پابندی ذمہ دار فریق کے لئے غیر معمولی زبردست نقصانات کا باعث ہو، اور اسکی وجہ اس فریق کی جانب سے اپنی ذمہ داری کی ادائیگی میں کوئی کمی یا کوتاہی نہ ہو بلکہ تجارتی طریقوں میں قیمتوں کا فرق ہو، تو ایسی صورت میں اختلاف پیدا ہونے اور درخواست کرنے پر قاضی کو یہ اختیار حاصل ہوگا کہ عقد سے متعلق حقوق اور ذمہ داریوں میں اس طرح تبدیلی کرے کہ معاملہ سے زائد نقصانات فریقین پر تقسیم ہو جائیں، اسی طرح قاضی کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ عقد کے جس قدر حصے باقی ہوں، اگر انہیں منسوخ کر دینا ہی زیادہ قرین مصلحت اور آسان ہو تو وہ انہیں منسوخ کر دے، ساتھ میں معاملہ کے فریق اول صاحب حق کو عادلانہ معاوضہ بھی دلائے جس سے فسخ معاملہ کی وجہ سے پہنچنے والے نقصانات کے ایک معقول حصہ کی تلافی ہو سکے، اور دونوں فریق کے ساتھ عدل ہو، کسی پر زیادتی نہ ہو، عدل و توازن کی تعیین میں قابل اعتماد ماہرین کی رائے پر قاضی اعتماد کرے۔

۲۔ قاضی کو یہ اختیار بھی ہے کہ اگر اس کی نظر میں ہنگامی سبب وقتی اور ختم ہو جانے والا ہو تو ذمہ دار فریق کو موقع دے بشرطیکہ اس موقع و رخصت سے دوسرے فریق کو زیادہ نقصان نہ پیش آئے۔

اکیڈمی کی مجلس کا خیال ہے کہ شرعی اصولوں کی روشنی میں مستنبط اس حل سے معاملہ کے فریقین کو

عدل وانصاف بھی مل جاتا ہے، اور ایک فریق ایسے بڑے ضرر سے بھی محفوظ رہ جاتا ہے جس کے سبب پر اس کا کوئی عمل دخل نہیں ہوتا، یہ حل شریعت کے حکیمانہ تفقہ، قواعد شریعت اور اس کے مقاصد اور عدل سے قریب تر ہے۔(18)

(ص)۔فلاحی کاموں کے لیے لاٹری کا اجراء

لاٹری کی تعریف قانون کی زبان میں یہ کی گئی ہے کہ ''وہ ایسا کھیل ہے جس میں کئی لوگ شریک ہوتے ہیں، ہر شخص ایک چھوٹی رقم ادا کر کے اپنی قسمت نکلنے کا آرزومند ہوتا ہے، طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ایک بڑی رقم یا کوئی سامان رکھ دیا جاتا ہے، اور ہر شریک شخص کو ایک نمبر ملتا ہے، پھر تمام نمبروں کو ایک جگہ رکھ دیا جاتا ہے، اور ان میں سے ایک نمبر یا ایک سے زیادہ نمبر اٹھا لئے جاتے ہیں، جس کا نمبر نکلتا ہے وہی نصیب (متعین رقم یا سامان) جیتنے والا قرار پاتا ہے۔

اس تعریف کی رو سے لاٹری رنصیب کا عمل قمار (جوا) میں داخل ہے، کیونکہ اس میں حصہ لینے والا ہر شخص یا تو پورے نصیب کا حق دار ہو جاتا ہے یا اپنی ڈالی ہوئی رقم سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے، یہی حرام قمار ہے۔

بعض قوانین نے اس کے جواز کے لئے یہ دلیل پیش کرنا چاہی ہے کہ اس کی آمدنی کا ایک حصہ خیراتی کاموں میں خرچ کیا جاتا ہے، یہ استدلال فقہ اسلامی میں ہرگز قابل تسلیم نہیں ہے، کیونکہ قمار حرام ہے خواہ اس کے پیچھے کوئی بھی مقصد ہو، میسر (اہل جاہلیت کا جوا) میں بھی جیتنے والا اپنی آمدنی کو غریبوں پر تقسیم کر دیتا تھا، اور یہی پہلو میسر کا وہ نفع ہے جس کی طرف قرآن نے آیت میں اشارہ کیا ہے، لیکن اس نفع کے باوجود قرآن نے اس کو حرام کہا، کیونکہ اس کا گناہ اس کے نفع سے بڑھ کر ہے، آیت قرآنی ہے:﴿يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾(19)(لوگ آپ سے شراب اور قمار کی نسبت دریافت کرتے ہیں،

---

(18) قرارات المجمع الفقهى الاسلامى بمكة المكرمة ، الدورة الخامسة، القرار السابع ،ص:١٠٤ تا ١١١

(19) سوره البقره : ٢١٩

آپ فرما دیجئے کہ ان دونوں میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں بھی ہیں اور لوگوں کو فائدے بھی ہیں، اور گناہ کی باتیں ان فائدوں سے زیادہ بڑھی ہوئی ہیں)۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حکم نازل کیا: ﴿یا أیها الذین آمنوا إنما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطٰن فاجتنبوه لعلکم تفلحون﴾ (20) (اے ایمان والو! بات یہی ہے کہ شراب اور جوا اور بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر یہ سب گندی باتیں شیطانی کام ہیں، سو اس سے بالکل الگ رہو تا کہ تم کو فلاح ہو)۔

اجلاس نے سفارش کی کہ اکیڈمی کی انتظامیہ سروے کر کے برسرِ زمین حقائق معلوم کرے کہ کس کس قسم کے انعامی مقابلے، انعامات، اور چھوٹ کی شکلیں تجارتی بازاروں اور ذرائع ابلاغ میں عام ہیں، پھر اس موضوع پر چند فقہاء و محققین سے تحریر تیار کرائے اور اس کو آئندہ اجلاس میں غور کے لئے پیش کرے۔ (21)

(ط)۔ اسٹاک ایکسچینج

اسٹاک ایکسچینج اور اس میں کاغذی نوٹوں، کمپنیوں کے شیئرز، تجارتی و حکومتی قرض سرٹیفکٹ اور سامانوں پر ہونے والی خرید و فروخت اور اس کی نقد و ادھار کی شکلوں پر ساتویں اجلاس میں غور کیا گیا۔ اور شرعی احکام کی روشنی میں درج ذیل امور طے کیے گئے:

اول: اسٹاک ایکسچینج کا مقصود ایک ایسی مستقل و دائمی مارکیٹ کو وجود میں لانا ہے جہاں طلب اور رسد یکجا ہوں، اور خریدار و فروخت کنندہ آمنے سامنے ہوں، یہ چیز بہتر اور مفید ہے جو ان پیشہ وروں کے استحصال کو روکتی ہے، جو ایسے سیدھے سادھے اور غافل لوگوں کو نشانہ بناتے ہیں جنہیں یہ پتہ نہیں ہوتا کہ کون خریداری کا ضرورتمند ہے اور کون فروختگی کا، اور قیمتوں کی حقیقت کیا ہے۔ لیکن اس نمایاں مصلحت کے ساتھ ساتھ اسٹاک ایکسچینج میں چند شرعاً ممنوع معاملات، جوابازی، ناجائز

---

(20) سورہ المائدہ : ۹۰

(21) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة ، الدورة الرابعة عشره، القرار السابع ، ص: ۳۰۵، ۳۰۶

استحصال اور غلط طریقہ سے لوگوں کا مال کھانے کی چیزیں بھی ہوتی ہیں، لہذا اس مارکٹ کی بابت کوئی عام شرعی حکم نہیں دیا جاسکتا، بلکہ اس میں انجام پانے والے معاملات میں سے ہر ہر معاملہ کا علاحدہ علاحدہ حکم بیان کرنا ضروری ہے۔

دوم: ایسے سامان پر نقد معاملہ کیا جائے جو فروخت کرنے والے کی ملکیت میں موجود ہوں، اور جس سامان پر مجلس عقد میں قبضہ شرط ہے اس میں قبضہ بھی پایا جائے تو وہ شرعاً جائز ہیں، بشرطیکہ اس سامان کی تجارت شرعاً حرام نہ ہو، لیکن اگر فروخت کئے جانے والے سامان فروخت کرنے والے کی ملکیت میں نہ ہوں تو اس عقد میں بیع سلم کی شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، پھر قبضہ سے پہلے اس کی فروختگی مشتری کے لئے جائز نہیں ہوگی۔

سوم: کمپنیوں اور اداروں کے شیئرز جب فروخت کرنے والے کی ملکیت میں ہوں تو ان کی فروختگی شرعاً جائز ہے، بشرطیکہ ان کمپنیوں یا اداروں کا کاروبار شرعاً حرام نہ ہو، جیسے سودی بنکوں کی کمپنیاں اور شراب کی کمپنیاں وغیرہ، کیونکہ ایسی کمپنیوں کے شیئر کی خرید وفروخت شرعاً حرام ہے۔

چہارم: بانڈ پر سود کے ساتھ نقد اور ادھار معاملات کی تمام شکلیں شرعاً ناجائز ہیں کیونکہ یہ ایسے معاملات ہیں جن میں حرام ربا شامل ہے۔

پنجم: ادھار معاملات کی وہ تمام قسمیں جو ایسے شیئرز اور سامانوں پر ہوتی ہیں جو فروخت کرنے والے کی ملکیت میں نہ ہوں، اور اس کیفیت کے ساتھ ہوں جو اسٹاک ایکسچینج مارکیٹ میں رائج ہے، شرعاً ناجائز ہیں، کیونکہ ان میں اپنی ملکیت میں نہ ہونے والے سامان کو اس اعتماد پر فروخت کیا جاتا ہے کہ آئندہ اسے خرید کر مقررہ وقت پر حوالہ کردیا جائے گا، یہ شرعاً درست نہیں ہے، کیونکہ رسول کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ ''وہ چیز فروخت مت کرو جو تمہارے پاس نہیں ہے'' (22)، اسی طرح ابوداؤد اور احمد نے صحیح سند کے ساتھ حضرت زید بن ثابتؓ سے روایت کیا ہے کہ ''نبی کریم ﷺ نے

---

(22) سنن الترمذی، محمد علی کارخانہ اسلامی کتب گذوانی بلڈنگ کراچی، کتاب البیوع عن رسول اللہ ، باب ما جاء فی کراھیة بیع ما لیس عندك، ١ / ٤٥٨

اس بات سے منع فرمایا ہے کہ سامان کو خریدنے کے بعد پھر فروخت کیا جائے جب تک کہ تجار انہیں اپنے کجاووں میں نہ لے آئیں‘‘۔(23)

ششم: اسٹاک ایکسچینج میں رائج ادھار معاملات شریعت اسلامیہ کی بیع سلم سے میل نہیں کھاتے، کیونکہ ان دونوں میں درج ذیل دو جہتوں سے فرق ہے:

الف: اسٹاک ایکسچینج کے اندر ادھار معاملات کی صورت میں مجلس عقد ہی میں قیمت ادا نہیں کی جاتی، بلکہ قیمت کی ادائیگی کو حساب کے دن تک مؤخر کر دیا جاتا ہے، جبکہ بیع سلم کی صورت میں مجلس عقد کے اندر ہی قیمت کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔

ب: اسٹاک ایکسچینج میں جس سامان پر معاملہ ہوتا ہے، اور جو پہلے فروخت کنندہ کے ذمہ میں ہوتا ہے، پہلے خریدار کے اس پر قبضہ سے قبل ہی اس کی فروخت ہو جاتی ہے، اور ان سے مقصود غیر حقیقی خریداروں اور فروخت کنندگان کے مابین قیمتوں کے فرق کی حصولیابی یا ادائیگی ہوتی ہے، جو بالکل جوا کی طرح نفع و آمدنی کے خطرہ کا کھیل ہوتا ہے، جب کہ بیع سلم میں مبیع پر قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مذکورہ بالا امور کے پیش نظر اکیڈمی مناسب سمجھتی ہے کہ اسلامی ممالک کے سربراہان اپنے ممالک کے اندر اسٹاک ایکسچینج کو بالکل آزاد نہ چھوڑیں کہ وہ جس طرح چاہیں معاملات کریں، خواہ جائز معاملات ہوں یا حرام، اور اسی طرح ان کے اندر قیمتوں سے کھیلنے والوں کو بھی آزاد نہ چھوڑیں کہ وہ جو چاہیں کریں، بلکہ وہاں انجام پانے والے معاملات کے اندر مشروع طریقوں کی رعایت و عمل داری کو ضروری بنائیں اور ناجائز معاملات کو ممنوع قرار دیں، تاکہ اس کھیل پر بندش لگے جو مالی مشکلات پیدا کرتا ہے، عمومی اقتصادیات کو تباہ کرتا ہے اور بے شمار لوگوں کو نقصان پہنچاتا ہے۔ مکمل خیر و بہتری ہر چیز میں اسلامی طریقہ کی پابندی ہی کے اندر ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ﴿وأن هذا صراطي مستقيما

(23) سنن ابو داؤد، کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام قبل ان یستوفی

فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبیله ذلکم وصاکم به لعلکم تتقون ﴾(24)(اور یہ کہ یہ دین میرا رستہ ہے جو کہ مستقیم ہے سو اس راہ پر چلو، اور دوسری راہوں پر مت چلو کہ وہ راہیں تم کو اللہ کی راہ سے جدا کر دیں گی، اس کا تم کو اللہ تعالیٰ نے تاکیدی حکم دیا ہے تا کہ تم احتیاط رکھو)۔(25)

(2) عقائد و شعائرِ اسلام

1۔ نبی کریم ﷺ اور تمام انبیاء کرامؑ کی تصویر بنانے کی مذمت

نبی کریم ﷺ کا مقام اللہ تعالیٰ اور مسلمانوں کے نزدیک انتہائی عظیم ہے، آپؐ کی بلند مقامی اور علو مرتبت دین کا ایک لازمی و معروف امر ہے، اللہ تعالیٰ نے آپ ﷺ کو سارے عالم کے لئے رحمت بنایا اور اپنی مخلوق کے پاس آپؐ کو بشیر و نذیر، اللہ کی جانب دعوت دینے والا اور روشن چراغ بنا کر بھیجا، آپؐ کا ذکر بلند اور مقام اونچا بنایا اور رحمت نازل فرمائی، اللہ کے فرشتوں نے آپؐ کے لئے دعائے رحمت کی اور تمام مسلمانوں کو آپؐ پر درود و سلام بھیجنے کا حکم دیا گیا، آپؐ اولاد آدم کے سردار اور صاحب مقام محمود ہیں۔

آپ ﷺ کا احترام و عظمت اور آپ ﷺ کے شایان شان تعظیم تمام مسلمانوں پر واجب ہے، آپؐ کی کسی بھی قسم کی (نعوذ باللہ) توہین یا مقام و مرتبہ میں تنقیص کفر اور اسلام سے ارتداد ہے۔ آپ ﷺ کی ذات شریفہ کو تصویر میں پیش کرنا خواہ تصویر متحرک ہو یا غیر متحرک اور خواہ جرم و سایہ کے ساتھ ہو یا اس کے بغیر، حرام اور ناجائز ہے، کسی بھی مقصد، کسی بھی غرض اور کسی بھی مصلحت کے لئے ایسا عمل یا اس کی تائید جائز نہیں ہے، اور اگر توہین مقصود ہو تو کفر ہے، کیونکہ اس سے بڑے سنگین مفاسد اور خطرات وابستہ ہیں، مسلم سربراہوں، صحافت کے ذمہ داروں اور اشاعتی مراکز کے اصحاب کی ذمہ داری ہے کہ قصوں، ڈراموں، ناولوں، بچوں کی کتابوں، فلم و سنیما اور ٹیلی ویژن وغیرہ کسی بھی ذریعہ نشر و اشاعت میں حضور ﷺ کی تصویر بنانے سے روکیں، اور اگر کہیں کچھ موجود ہے تو اسے ختم کرنا واجب ہے۔

---

(24) سورہ الانعام : ۱۵۳

(25) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمکة المکرمة، الدورة السابعة، القرار الاول، ص:۱۳۱تا۱۳۵

یہی حکم صحابہ کرام کے حق میں بھی ہے، رسول کریم ﷺ کے ساتھ شرف صحبت، جہاد، دین کے دفاع، اللہ اور اس کے رسول اور دین کے لئے خیر خواہی اور اس دین وعلم کو ہم تک منتقل کرنے کا جو مقام انہیں حاصل ہے اس کے پیش نظر ان کی قدر، احترام اور تعظیم واجب ہے۔

نبی کریم ﷺ کی مانند تمام انبیاء کرام کے حق میں بھی یہی حکم ہے کہ ان کی تصاویر بنانا حرام ہے، اس لئے اجلاس فیصلہ کرتا ہے کہ ان میں سے کسی کی بھی تصویر بنانا حرام اور ناجائز ہے، اور اس پر بندش لگانا واجب ہے۔(26)

2۔ کعبہ کا مجسمہ بنانا اور اس کی مارکیٹنگ

المجمع الفقہی الاسلامی کے اجلاس میں اس موضوع پر غور کیا گیا اور طے پایا کہ:

اس دروازہ کو بند کرنا اور اس سے روکنا ضروری ہے، کیونکہ اس کے نتیجہ میں شرور اور ممنوعات لازم آتی ہیں۔

اس فیصلہ پر ڈاکٹر یوسف قرضاوی اور شیخ صالح بن فوزان نے توقف اختیار کیا ہے۔(27)

3۔ قرآنی آیت یا آیات کو پرندہ وغیرہ کی شکل میں لکھنے کا حکم

المجمع الفقہی نے مذکورہ موضوع پر غور وخوض کیا اور بالاتفاق طے کیا کہ ایسا عمل جائز نہیں ہے، اس سے اللہ سبحانہ وتعالیٰ کے کلام کا استخفاف اور استہانت لازم آتی ہے۔(28)

4۔ کیسٹ میں قرآن کریم کی ریکارڈنگ

کیسٹ پر قرآن کریم کی ریکارڈنگ کے بعد قاری کی آواز میں وہ قرآن کریم ہی ہوتا ہے، قرآن کریم کو ٹیپ کرنا شرعاً جائز ہے، بلکہ اس کے بے شمار فوائد ہیں جن میں قرآن کریم کی سماعت، اس پر تدبر، لوگوں کو صحیح تلاوت کی تعلیم اور خواہش مندوں کے لئے حفظ کی آسانیاں ہیں۔ کیسٹ سے قرآن کریم سننے والا اسی طرح ثواب کا مستحق ہے جس طرح خود قاری سے سننے پر ثواب ہوتا ہے، کیسٹ پر

---

(26) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة ،الدورات : من الاولى الى السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامی، الدورة الثامنة،القرار السادس،ص:۱۷۸۔۱۷۹

(27) ایضاً، الدورة الثالثة عشرة،القرار الثالث ، ص :۲۸۷

(28) ایضاً، الدورة الثانية عشرة،القرار الاول ، ص :۲۷۳

قرآن کریم کی ریکارڈنگ اللہ تعالی کی نعمت ہے کہ اس طرح مسلمانوں کے درمیان قرآن کریم کی اشاعت ہوتی ہے، انہیں اسلام کے احکام وآداب سے واقف کرایا جاسکتا ہے، اور غیر مسلموں کے لئے بھی ہدایت یابی کا موقع فراہم ہوتا ہے۔

کیسٹ پر گانوں کی ریکارڈنگ کے رواج کی وجہ سے قرآن کریم کی ریکارڈنگ ناجائز نہیں ہوگی ، اور نہ ہی اس سے قرآن کریم کے مقام بلند پر کوئی حرف آتا ہے، جس طرح کاغذ پر گانے لکھے جاتے ہیں، لیکن اس پر قرآن کریم کی کتابت سے اس کی شان میں کوئی کمی نہیں آتی ہے۔ (29)

6۔ مصحف عثمانی کے رسم الخط میں تبدیلی

ا۔ یہ ثابت ہے کہ عثمانی رسم الخط میں قرآن کریم کی کتابت حضرت عثمانؓ کے عہد میں انجام پائی، انہوں نے کاتبین کو حکم دیا کہ قرآن کریم کی کتابت ایک مقررہ رسم الخط میں کریں، صحابہ کرام نے ان سے اتفاق کیا، اور تابعین بھی اسی راہ پر گامزن رہے، اور آج تک ہر دور کے لوگوں نے اس کی پابندی کی، نیز نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''تم پر میری سنت اور میرے بعد ہدایت یافتہ خلفائے راشدین کی سنت کی پیروی ضروری ہے''، لہذا حضرت عثمانؓ اور تمام صحابہ کرام کی پیروی اور ان کے اجماع پر عمل کرتے ہوئے قرآن کریم کو اسی رسم الخط میں تحریر کرنا متعین ہو جاتا ہے۔

۲۔ عثمانی رسم الخط کو چھوڑ کر موجودہ رائج املائی رسم الخط کو پڑھنے کی آسانی کی غرض سے اختیار کرنا دراصل پھر دوسری تبدیلی کو دعوت دینا ہے، کیونکہ یہ املائی رسم الخط ایک نوع کی اصطلاح ہے جو آئندہ کسی دوسری اصطلاح میں بدل سکتی ہے، اور ان تبدیلیوں کے نتیجہ میں قرآن کے بعض حروف میں کمی و زیادتی اور تبدیلی کی صورت میں قرآن کے اندر تحریف کا باعث بن جائے گی، اور گذرتے ایام کے ساتھ قرآن کے مختلف نسخوں میں فرق واقع ہوجائے گا، اور اسلام دشمنوں کو قرآن کریم پر انگشت نمائی کا موقع مل جائے گا، اسلام نے شر کے ذرائع اور فتنہ کے اسباب پر ممانعت وبندش لگائی ہے۔

۳۔ قرآن کریم کی کتابت میں اگر عثمانی رسم الخط کی پابندی نہ کی جائے تو اللہ کی کتاب لوگوں کے ہاتھوں میں کھلونا بن کر رہ جائے گی کہ جب جب کسی انسان کو کوئی نیا خیال سمجھ میں آئے گا تو اسے بروئے کار لے آئے گا، کوئی اسے لاطینی زبان میں، اور کوئی کسی اور زبان میں تحریر کرنے کی تجویز پیش

---

(29) ایضاً، الدورۃ العاشرۃ، القرار الثامن ، ص: ۲۳۳

کرے گا، جو ایک خطرناک عمل ہے، اور مفاسد کا ازالہ مصالح کی حصولیابی سے زیادہ اہم ہے۔

اجلاس میں اس موضوع پر غور وخوض اور مذکورہ اسباب کے پیش نظر فیصلہ کیا گیا کہ ھیئۃ کبار العلماء سعودی عرب کی اس قرارداد کی تائید کی جائے کہ قرآن کے عثمانی رسم الخط میں تبدیلی جائز نہیں ہے، اور موجودہ رسم الخط ہی میں اسے باقی رکھنا واجب ہے تاکہ ایک دائمی دلیل وحجت اس بات کی ہو کہ قرآن کے متن میں کسی قسم کی تحریف یا تبدیلی نہیں ہوئی ہے، اس کی پابندی ہی میں صحابہ کرام اور ائمہ سلفؒ کی پیروی واتباع بھی ہے، جہاں تک بچوں کے لئے قرآن کریم کی تعلیم میں آسانی پیدا کرنے کا سوال ہے جو موجودہ املائی رسم الخط کے عادی ہوتے ہیں، تو اس ضرورت کی تکمیل اساتذہ کی تلقین سے ہو جاتی ہے، کیونکہ قرآن کی تعلیم کے لئے اساتذہ کی ضرورت سے کسی حال میں بھی بے نیاز نہیں ہوا جا سکتا ہے، وہ یہ طریقہ اپنا سکتے ہیں کہ بچوں کو تعلیم دیتے وقت عثمانی رسم الخط میں تحریر آیات کو املائی رسم الخط میں لکھ کر تعلیم دیں، بالخصوص جبکہ یہ محسوس کیا جائے کہ ایسے حروف کی تعداد تو کم ہے لیکن وہ قرآن کریم میں بار بار آتے ہیں، جیسے لفظ صلوٰۃ (نماز)، سموات (آسمانوں) وغیرہ، جب بچے ایسے بار بار آنے والے الفاظ کو عثمانی رسم الخط میں سیکھ لیں گے تو پڑھنا آسان ہو جائیگا، جیسا کہ ''ھذا'' اور ''ذلک'' کے رسم الخط میں ہوتا ہے۔(30)

7۔عدالت میں حلف اٹھاتے وقت توریت یا انجیل یا دونوں پر ہاتھ رکھنے کا حکم

اکیڈمی کے سامنے یہ سوال آیا کہ اگر غیر مسلم ممالک میں وہاں کے نظم کی رو سے ضروری ہو کہ عدالت کے سامنے حلف اٹھاتے وقت توریت یا انجیل یا دونوں پر ہاتھ رکھا جائے تو مسلمان کے لئے توریت یا انجیل یا دونوں پر ہاتھ رکھنے کا کیا حکم ہے؟ کس چیز کے ساتھ حلف لینا جائز ہے اور کس چیز کے ساتھ قسم کھانا ناجائز ہے عام حالات یا قاضی کے سامنے عدالتی حلف میں فقہاء مذاہب کی آراء پر مجلس اس نتیجہ تک پہنچی کہ:

ا۔ اللہ کے سوا کسی اور چیز کی قسم کھانی جائز نہیں ہے، رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے: ''جسے قسم کھانی ہو وہ اللہ کی قسم کھائے ورنہ خاموش رہے''۔

۲۔ قسم کھاتے وقت مصحف، توریت یا انجیل وغیرہ پر ہاتھ رکھنا قسم کی صحت کے لئے ضروری نہیں ہے،

(30) ایضاً، الدورۃ السابعۃ، القرار الثانی ، ص:۱۳۷ تا ۱۳۹

البتہ اگر حاکم قسم کو پختہ کرانا چاہتا ہو تا کہ قسم کھانے والا جھوٹ بولنے سے ڈرے تو ایسا کرنا جائز ہے۔

۳۔ کسی مسلمان کے لئے جائز نہیں ہے کہ قسم کھاتے وقت توریت یا انجیل پر ہاتھ رکھے، اس لئے کہ آج جو نسخے رائج ہیں وہ محرف ہیں اور حضرت موسیٰ اور حضرت عیسیٰ علیہما السلام پر نازل ہونے والے اصل نسخے نہیں ہیں، اور حضرت محمد ﷺ پر نازل ہونے والی شریعت نے پچھلی شریعتوں کو منسوخ کر دیا ہے۔

۴۔ اگر کسی غیر اسلامی مملکت کی عدالت قسم لینے والے کے لئے توریت یا انجیل پر یا دونوں پر ہاتھ رکھنا ضروری قرار دیتی ہو تو مسلمان کو چاہئے کہ وہ عدالت سے قرآن کریم پر ہاتھ رکھنے کا مطالبہ کرے، اگر اس کا مطالبہ نہ مانا جائے تو اسے مجبور سمجھا جائے گا، اور دونوں یا کسی ایک پر تعظیم کی نیت کے بغیر ہاتھ رکھنے میں کوئی حرج نہیں ہوگا۔(31)

(3) عبادات

1۔ بلاد عربیہ سے باہر غیر عربی میں جمعہ اور عیدین کا خطبہ اور لاؤڈ اسپیکر کا استعمال

ہندوستان کے بعض مسلمانوں کے درمیان عربی کے بجائے علاقائی زبانوں میں جمعہ وعیدین کے خطبہ کے جواز وعدم جواز کی بابت پائے جانے والے اختلاف سے متعلق سوال پر اجلاس میں غور کیا گیا، کیونکہ بعض لوگ علاقائی زبان میں خطبہ کو جائز نہیں سمجھتے، اور دلیل دیتے ہیں کہ خطبہ جمعہ دو رکعت فرض نماز کے قائم مقام ہے۔ سائل نے یہ بھی دریافت کیا ہے کہ کیا خطبہ میں لاؤڈ اسپیکر کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟ اور یہ کہ بعض طلباء علم نے کمزور دلائل کی بنیاد پر اس کے استعمال کے ناجائز ہونے کا اعلان کیا ہے۔ اجلاس میں فقہاء مذاہب کی آراء پر نظر ڈالنے کے بعد درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

۱۔ معتدل رائے یہ ہے کہ غیر عرب علاقوں میں جمعہ وعیدین کے خطبہ کے صحیح ہونے کے لئے عربی زبان کی شرط نہیں ہے، البتہ بہتر یہ ہے کہ خطبہ کے ابتدائی کلمات اور قرآنی آیات عربی زبان میں پڑھی جائیں تا کہ غیر عرب بھی عربی اور قرآن سننے کی عادت ڈالیں اور عربی وقرآن سیکھنا ان کے لئے آسان ہو، پھر خطیب علاقائی زبان میں انہیں نصیحت وتذکیر کرے۔

۲۔ خطبۂ جمعہ وعیدین، نماز میں قرأت اور تکبیروں میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال میں شرعاً کوئی حرج نہیں

---

(31) ایضاً، الدورة الخامسة، القرار الاول ، ص: ۸۷، ۸۸

ہے، بلکہ بڑی اور پھیلی ہوئی مساجد میں اس کا استعمال ہونا چاہئے کہ اس سے شرعی مصالح پورے ہوتے ہیں۔

انسان کی ایجاد کردہ ہر نئی چیز جس سے اللہ نے انسان کو آشنا کیا اور اس کے لئے مسخر کیا اگر اس سے کوئی شرعی غرض یا اسلام کے کسی واجب کی تکمیل ہوتی ہے اور ایسی کامیابی ملتی ہے جو اس کے بغیر نہیں ملتی تو وہ چیز اسی درجہ میں مطلوب ہوگی جس درجہ میں اس سے شرعی مقاصد پورے ہوتے ہوں، معروف اصولی قاعدہ ہے کہ واجب کی تکمیل جس چیز پر موقوف ہو وہ چیز بھی واجب ہوتی ہے۔(32)

2۔باہر سے آنے والوں کے لئے جدہ سے احرام باندھنے کا حکم

حج یا عمرہ کی نیت سے بحری یا فضائی راستہ سے مکہ مکرمہ آنے والوں کو احرام باندھنے کے مقام سے متعلق متعدد مسائل پیش آتے ہیں، ان راستوں سے گذرتے ہوئے انہیں ان مواقیت کی محاذات کی خبر نہیں ہوتی، اور جہاں سے حج یا عمرہ کا ارادہ رکھنے والے ان مقامات کے باشندوں یا ان سے گذرنے والے دیگر لوگوں کے لئے احرام باندھنا رسول کریم ﷺ نے واجب قرار دیا ہے، اس لئے اس موضوع پر اکیڈمی کے اجلاس میں غور وخوض اور اس سلسلہ میں وارد نصوص شرعیہ کا جائزہ لینے کے بعد مجلس نے طے کیا:

اول: وہ مواقیت جن کی تعیین رسول کریم ﷺ نے فرمائی ہے، اور حج یا عمرہ کرنے والوں کے لئے جہاں سے احرام باندھنا ضروری قرار دیا ہے، خواہ وہ انہیں مواقیت کے باشندے ہوں یا ان مقامات سے گذر رہے دوسرے لوگ ہوں، وہ درج ذیل ہیں:

اہل مدینہ اور وہاں سے گذرنے والوں کے لئے ''ذوالحلیفہ'' جسے اب ''ابیار علی'' کہا جاتا ہے۔ اہل شام، مصر ومراکش اور ادھر سے گذرنے والوں کے لئے ''جحفہ'' جو اب ''رابغ'' کے نام سے معروف ہے۔نجد کے رہنے والوں اور وہاں سے گذرنے والوں کے لئے ''قرن المنازل''، یہ اب ''وادی محرم'' کے نام سے جانا جاتا ہے، اور اس کا دوسرا نام ''السیل'' بھی ہے۔عراق اور خراسان کے رہنے والوں اور ان مقامات سے گذرنے والوں کے لئے ''ذات عرق''، جسے ''ضریبہ'' کہا جاتا ہے۔اور اہل یمن اور ان سے گذرنے والوں کے لئے ''یلملم'' ہے۔

مجمع کے اجلاس میں طے پایا کہ ان پانچوں مواقیت میں سے جس کسی میقات کے محاذاۃ سے

(32) ایضاً، الدورة الخامسة، القرار الخامس ، ص:۹۹،۱۰۰

فضائی یا بحری راستہ میں گذر ہو، وہاں سے احرام باندھ لینا واجب ہے، اگر یہ واضح نہ ہو سکے اور نہ کوئی بتانے والا موجود ہو تو احتیاط پر عمل ضروری ہے، یعنی ایسے مقام سے احرام ضرور باندھ لیں کہ یقین یا ظن غالب ہو کہ میقات سے قبل احرام باندھا جا چکا ہے ، کیونکہ میقات سے پہلے احرام باندھ لینا کراہت کے ساتھ سہی درست ہے، اور معتبر ہے، اور میقات سے تجاوز کر جانے کے اندیشہ کے پیش نظر احتیاطاً قبل ہی باندھا جائے تو کراہت بھی ختم ہو جاتی ہے، کہ ادائیگی واجب میں کراہت نہیں ہے، چاروں فقہی مسالک کے ارباب علم نے اس کی صراحت فرمائی ہے، اور حجاج وعمار کے لئے تعیین مواقیت سے متعلق رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ صحیح احادیث سے استدلال کیا ہے، نیز حضرت عمر فاروقؓ سے مروی اس واقعہ سے بھی استدلال کیا ہے کہ عراق کے باشندوں نے جب حضرت عمر فاروقؓ سے عرض کیا: قرن المنازل ہمارے راستے سے ہٹ کر ہے، تو آپ نے فرمایا: اپنے راستہ میں اس میقات کے بالمقابل مقام پر نظر رکھو، فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ تعالی نے بندوں کو حسب استطاعت اللہ سے ڈرنے کا حکم دیا ہے، اور جو شخص کسی میقات سے نہ گذر رہا ہو اس کے لئے حسب استطاعت میقات کے بالمقابل مقام ہی میقات ہے۔

لہذا فضائی یا بحری راستہ سے گذرنے والے اصحاب حج وعمرہ یا دیگر لوگوں کے لئے یہ درست نہیں رہ جاتا کہ احرام کو مؤخر کر کے جدہ پہنچ کر باندھیں، کیونکہ جدہ کو رسول کریم ﷺ نے میقات نہیں قرار دیا ہے، اسی طرح جس شخص کے پاس احرام کے کپڑے نہ ہوں ان کے لئے بھی احرام کو جدہ تک مؤخر کرنا درست نہیں ہے، بلکہ اگر کپڑے نہ ہوں تو پائجامہ میں ہی احرام کی نیت کر لے، رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''جس کے پاس جوتے نہ ہوں، خفین (موزے) پہن لے، جس کے پاس ازار (کھلی چادر) نہ ہو وہ پائجامہ پہن لے''، لیکن سر کھلا رکھنا ضروری ہے، کیونکہ جب آپؐ سے محرم کے لباس کی بابت دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: ''نہ قمیص پہنے، نہ عمامے، نہ پائجامے، نہ دستانے، نہ موزے، ہاں مگر جسے جوتے نہ مل سکیں'' (بخاری ومسلم)۔

لہذا حالت احرام میں سر پر عمامہ، ٹوپی یا اس جیسی کوئی بھی چیز رکھنی جائز نہیں ہے، اگر اس کے پاس ایسا عمامہ ہو جو ساتر ہو جس کو ازار بنا لینا ممکن ہو تو اس کو ازار بنا لے، پائجامہ کا استعمال اس صورت میں جائز نہیں ہوگا، جدہ پہنچنے کے بعد پائجامہ اتار کر ازار پہننا بصورت استطاعت ضروری ہوگا، اگر نہ

پائجامہ ہو اور نہ ہی ایسا عمامہ ہو جسے بطور ازار استعمال کیا جا سکے تو جہاز، سمندری جہاز یا کشتی میں دوران سفر میقات کے محاذاۃ (بالمقابل) میں آتے ہوئے قمیص میں ہی احرام کی نیت کر لینا ضروری ہے، سر کھول لیا جائے اور جدہ پہنچ کر ازار خرید کر پہن لیا جائے اور قمیص اتار دی جائے، قمیص پہننے کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا، یعنی چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، ہر مسکین کو نصف صاع کھجور یا چاول یا اپنے علاقہ کی دوسری غذا کھلائے، یا تین دن روزے رکھے، یا ایک بکرا ذبح کرے، ان تینوں میں سے کسی ایک کو انجام دینے کا اختیار ہے، کیونکہ جب حضرت کعب بن عجرہ کو مرض کی وجہ سے حالت احرام میں سر منڈوانے کی اجازت رسول اللہ ﷺ نے دی تو انہیں ان تینوں باتوں کے درمیان اختیار دیا تھا۔

دوم: مجمع نے قرار دیا کہ وہ ایرلائنز کمپنیوں اور سمندری جہاز کے ذمہ داروں کو تحریری ہدایت جاری کرے گا کہ میقات کے قریب سے گذرنے سے پہلے وہ اپنے مسافروں کو اطلاع دیں کہ عنقریب اتنی مسافت کے بعد وہ میقات سے گذرنے والے ہیں۔

اس قرارداد سے اکیڈمی کے رکن جناب مصطفیٰ احمد زرقاء کو اتفاق نہ کیا، اسی طرح مجلس کے رکن شیخ ابوبکر محمود جومی کو دیگر علاقوں سے صرف جدہ آنے والوں کی بابت تجویز سے اختلاف ہے۔ شیخ محمد علی الحرکان کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے کہ مجبوری کی حالت میں قمیص کے اندر ہی احرام باندھ لینے اور پھر احرام کا لباس فراہم ہونے کے بعد قمیص اتارنے والے پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ فقہی جزئیات میں یوں مذکور ہے کہ اگر کسی نے قمیص وغیرہ میں احرام باندھا تو اسے اتار دے، پھاڑے نہیں، اور اس پر کوئی فدیہ نہیں ہے، کیونکہ حضرت یعلی بن امیہ نے جبہ میں احرام باندھا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اتارنے کا حکم دیا، اور ابوداؤد میں ہے کہ انہوں نے سر کی جانب سے اتارا، آپ ﷺ نے پھاڑنے کا حکم دیا نہ فدیہ کا۔(33)

3۔ سعودی توسیع کے بعد سعی گاہ کا سابق حکم باقی رہے گا یا وہ مسجد کے حکم میں داخل ہوگا؟

المجمع الفقہی الاسلامی کے اجلاس میں اس موضوع پر غور کیا گیا اور اکثریت کی رائے سے طے پایا کہ سعی گاہ مسجد حرام کی عمارت میں آ جانے کے بعد بھی مسجد کے حکم میں نہیں ہوگا، اور نہ اس پر مسجد کے احکام جاری ہوں گے، اس لئے کہ وہ خود ایک مستقل مشعر (شعار کا مقام) ہے، اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

---

(33) ایضاً، القرار الثانی ، ص:۸۹ تا ۹۱

﴿إن الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما﴾ (سورہ البقرہ/۱۵۸)

بے شک صفا اور مروہ منجملہ یادگار خداوندی ہیں سو جو شخص حج کرے بیت اللہ کا یا عمرہ کرے اس پر ذرا بھی گناہ نہیں ان دونوں کے درمیان آمد ورفت کرنے میں۔

جمہور فقہاء جن میں ائمہ اربعہ داخل ہیں یہی رائے رکھتے ہیں، مسجد حرام کے امام کی اقتداء کرتے ہوئے مسعی میں نماز پڑھنا اسی طرح جائز ہے جس طرح دیگر پاک جگہوں پر جائز ہے، مسعی میں حائضہ عورت اور جنبی شخص کا ٹھہرنا اور سعی کرنا جائز ہے، اگرچہ سعی میں بھی طہارت مستحب ہے نائب رئیس ڈاکٹر احمد محمد علی اور شیخ محمد بن جبیر نے اس سے اتفاق نہیں کیا۔(34)

4۔ بلند عرض البلد پر واقع علاقوں میں نماز اور روزے کے اوقات

(الف) اس موضوع پر مجمع کی مجلس نے اپنے دو مختلف سیمینارز میں غور وخوض کیا۔ پہلے پانچویں سیمینار منعقدہ ۸تا۱۶ ربیع الثانی ۱۴۰۲ھ میں یہ مسئلہ زیر بحث آیا۔

ایسے علاقوں، جن میں سال کے کچھ ایام میں رات بہت چھوٹی ہوتی ہے اور کچھ ایام میں دن بہت چھوٹا ہو جاتا ہے یا ان ملکوں میں جہاں چھ مہینہ سورج نکلا رہتا ہے اور چھ مہینہ غروب رہتا ہے۔ان میں نماز روزہ کے اوقات زیر بحث آئے۔اس موضوع پر قدیم وجدید فقہاء کی تحریروں کا مطالعہ کرنے کے بعد درج ذیل فیصلے کئے گئے۔

وہ علاقے جو اونچی ڈگری کے عرض البلد پر واقع ہیں، ان کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

اول: وہ علاقے جن میں رات یا دن چوبیس گھنٹے یا اس سے زائد موسم کے فرق کے اعتبار سے رہا کرتے ہیں ایسی حالت میں نماز و روزہ وغیرہ کے اوقات اندازے سے مقرر کئے جائیں گے یعنی اس کے قریب ترین ان ممالک کو سامنے رکھا جائے گا جن میں رات اور دن چوبیس گھنٹے کے اندر آتے جاتے رہتے ہیں۔

دوم: شفق غروب غائب نہیں ہوتا یہاں تک کہ فجر طلوع ہو جاتی ہے، اس طرح کہ سورج کے نکلنے کے وقت کی سرخی اور ڈوبنے کے وقت کی سرخی میں فرق نہیں کیا جا سکتا، ایسے مقامات پر عشاء کا وقت

---

(34) ایضاً، الدورة الرابعة عشرة، القرار الثالث ، ص: ۲۹۷، ۲۹۸

اندازہ سے مقرر کیا جائے گا اور روزہ میں نماز فجر کے وقت کھانا پینا اس آخری لمحہ میں چھوڑ دیا جائے گا جس میں دونوں شفق ممتاز ہوتے ہوں۔

سوم: وہ علاقے جہاں چوبیس گھنٹوں کے اندر دن رات علاحدہ علاحدہ آتی ہیں، اور اوقات واضح ہوتے ہیں لیکن سال کے بعض حصوں میں رات کافی طویل ہوجاتی ہے اور بعض حصوں میں دن بہت بڑا ہوتا ہے۔

جو لوگ ایسے علاقوں میں مقیم ہوں جہاں طلوع فجر اور غروب شمس کے ذریعہ رات اور دن نمایاں رہتے ہیں، لیکن موسم گرما میں دن بہت بڑا ہوتا ہے اور موسم سرما میں چھوٹا ہوتا ہے، وہ لوگ نماز کے معروف اوقات میں ہی پانچوں نمازیں ادا کریں گے، کیونکہ قرآن کے یہ احکام عام ہیں کہ:

﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل وقرآن الفجر إن قرآن الفجر كان مشهوداً﴾ (سورہ الاسراء/۷۸)

آفتاب ڈھلنے کے بعد سے رات کے اندھیرے ہونے تک نمازیں ادا کیا کیجئے اور صبح کی نماز بھی، بے شک صبح کی نماز حاضر ہونے کا وقت ہے۔

اور ارشاد ہے:

﴿إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً﴾ (سورہ النساء/۱۰۳)

یقیناً نماز مسلمانوں پر فرض ہے اور وقت کے ساتھ محدود ہے۔

اور حضرت بریدہؓ نبی کریم ﷺ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک شخص نے آپ ﷺ سے نماز کے اوقات پوچھے، تو آپ ﷺ نے اس سے فرمایا: ہمارے ساتھ ان دو دنوں میں نماز پڑھو، چنانچہ جب سورج ڈھل گیا تو آپ ﷺ نے حضرت بلالؓ کو حکم دیا، انہوں نے اذان دی، پھر حکم دیا تو ظہر کی اقامت کہی، پھر حکم دیا تو انہوں نے عصر کی اقامت کہی، اس وقت سورج اونچا، روشن اور صاف تھا، پھر آپ ﷺ نے حکم دیا تو انہوں نے مغرب کی اقامت کہی جب سورج غروب ہوگیا تھا، پھر آپؐ نے حکم دیا تو انہوں نے عشاء کی اقامت کہی جس وقت کہ شفق غروب ہوگیا تھا، پھر آپؐ کے حکم سے انہوں نے فجر کی اقامت کہی جس وقت فجر طلوع ہوئی تھی۔ جب دوسرا دن ہوا تو آپ ﷺ نے حکم دیا اور ظہر کو ٹھنڈے ہونے کے وقت میں پڑھا دیا، پھر عصر پڑھی جبکہ سورج اونچائی کے آخری درجہ میں تھا، اور مغرب پڑھی

قبل اس کے کہ شفق غروب ہو، اور ایک تہائی رات گذرنے کے بعد عشاء پڑھی، پھر فجر پڑھی اور صبح روشن ہوجانے پر پڑھی، پھر فرمایا: ''کہاں ہے نماز کا وقت دریافت کرنے والا؟ اس شخص نے کہا: میں ہوں یا رسول اللہ ﷺ، آپ ﷺ نے فرمایا: ''تمہاری نماز کا وقت جو کچھ تم نے دیکھا اس کے درمیان ہے'' (مسلم)۔

حضرت عبداللہ بن عمرو بن عاص سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''ظہر کا وقت یہ ہے کہ سورج ڈھل جائے اور آدمی کا سایہ اس کی لمبائی کے برابر ہو جب تک کہ عصر کا وقت نہ آئے، اور عصر کا وقت اس وقت تک ہے جب تک کہ سورج زرد نہ ہوجائے، اور مغرب کا وقت جب تک شفق غائب نہ ہوجائے، اور عشاء کا وقت رات کے اوسط نصف تک ہے، اور فجر کا وقت طلوع فجر سے سورج طلوع ہونے تک ہے، جب سورج طلوع ہوجائے تو نماز نہ پڑھو کیونکہ وہ شیطان کی دو سینگوں کے درمیان نکلتا ہے'' (مسلم)۔

ان کے علاوہ متعدد احادیث ہیں جن میں قول اور عمل کے ذریعہ نماز کے اوقات کی تعیین بتائی گئی ہے، یہ احادیث دن کے چھوٹے اور بڑے ہونے اور رات کے چھوٹے بڑے ہونے میں کوئی فرق نہیں کرتی ہیں جب تک وہ علامتیں موجود ہیں جو نبی کریم ﷺ نے بیان فرمائی تھیں، اور ان کے ذریعہ نماز کے اوقات واضح ہیں۔

یہ تفصیل اوقات نماز کی بابت ہے، جہاں تک اوقات روزۂ رمضان کا تعلق ہے تو جن علاقوں میں دن رات سے ممتاز ہوتا ہو اور دونوں کا مجموعی وقت چوبیس گھنٹہ رہتا ہو، وہاں کے لوگوں پر ضروری ہے کہ وہ دن بھر کھانے پینے اور دیگر منافی صوم امور سے گریزاں رہیں، اور رات میں خواہ وہ چھوٹی ہو، کھانا پینا اور جماع حلال ہوگا، کیونکہ اسلامی شریعت تمام ممالک کے تمام لوگوں کے لئے ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل﴾ (سورہ البقرہ/۱۸۷)

اور کھاؤ اور پیو اس وقت تک کہ تم کو سفید خط صبح کا متمیز ہوجاوے سیاہ خط سے پھر رات تک روزہ کو پورا کرو۔

اگر کوئی شخص دن بڑا ہونے کی وجہ سے روزہ رکھنے کی طاقت نہ رکھتا ہو، یا علامتوں، تجربات یا مستند قابل اعتماد ماہر ڈاکٹر کی رائے یا ظن غالب کی بنیاد پر اندیشہ ہو کہ روزہ رکھنے سے سخت مرض لاحق ہوگا یا مرض میں اضافہ ہوگا یا مرض کے افاقہ میں تاخیر ہوگی تو وہ روزہ نہ رکھے، اور ان ایام کی قضاء جس ماہ میں ممکن ہو کرلے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ (سورہ البقرہ/۱۸۵)

سو جو شخص اس ماہ میں موجود ہو اس کو ضرور اس میں روزہ رکھنا چاہئے، اور جو شخص بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے ایام کا شمار رکھنا ہے۔

اور ارشاد ہے:

﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ (سورہ البقرہ/۲۸۶)

اللہ تعالی کسی شخص کو مکلّف نہیں بناتا مگر اسی کا جو اس کی طاقت میں ہو۔

اور ارشاد ہے:

﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ (سورہ الحج/۷۸)

اور تم پر دین میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔(35)

(ب) دوبارہ اکیڈمی نے اپنے نویں سیمینار میں اس موضوع پر غور کیا اور روح شریعت کی رو سے جو رفع حرج اور آسانی پیدا کرنے پر مبنی ہے، اور ماہرین فلکیات کی کمیٹی نے جو کچھ بتایا اس کو سامنے رکھ کر ذیل کا فیصلہ کیا:

اول: حساب لگانے کے طریقوں کے تعدد کی وجہ سے پیدا ہونے والے اختلافات اور الجھنوں کو دور کرنے کے لئے اوقات نماز کی تحدید ان فلکی علامتوں سے کی جائے گی جو شریعت کے اشارہ کردہ امور سے ہم آہنگ ہوں، نیز شرعی توقیت کے ماہرین نے ان علامتوں کو آسمان میں سورج کے افق کے اوپر یا نیچے ہونے سے متعلق فلکی حسابات میں بدلنے کی جو توضیحات کی ہیں، ان سے بھی ہم آہنگ ہوں، جو درج ذیل ہیں:

---

(35) ایضاً، الدورة الخامسة، القرار الثالث ، ص: ۹۳ تا ۹۵

۱۔فجر:اس کا وقت روشنی کی پہلی دھاری کے نمودار ہونے اور چوڑائی میں افق پر پھیلنے سے شروع ہوتا ہے اسے فجر صادق کہتے ہیں،اس وقت زاویہ مشرقی افق کے نیچے ۱۸ ر ڈگری پر ہوتا ہے۔

۲۔طلوع آفتاب:اس کا وقت مشرقی افق کے نیچے سے سورج کی ٹکیا کے اوپری حصہ کے ظہور کی ابتدا سے شروع ہوتا ہے،اورزاویہ کا اندازہ افق کے نیچے ۵۰ ڈگری زاویہ کا کیا جاتا ہے۔

۳۔ظہر کا وقت:اس کا وقت سورج کی ٹکیا کے مرکزی حصہ کا دائرہ زوال کو عبور کرنے سے شروع ہوتا ہے، اس وقت سورج دن کی سب سے زیادہ بلندی پر ہوتا ہے،اور سر والے اجسام کا سایہ گھٹتے گھٹتے بہت چھوٹا ہو جاتا ہے۔

۴۔عصر:اس کا وقت اس وقت شروع ہوتا ہے جب سورج ایسی جگہ پہنچ جائے کہ ہر چیز کا سایہ اس کے طول کے برابر ہو جائے،علاوہ اس سایہ کے جو زوال کے وقت تھا،اس مقام کا زاویہ زمان ومکان کے فرق سے بدلتا رہتا ہے۔

۵۔مغرب:مغربی افق کے نیچے سورج کی ٹکیا کے مکمل طور پر چھپ جانے سے اس کا وقت ہوتا ہے،اس کا زاویہ افق کے نیچے ۵۰ر ڈگری زاویہ پر ہوتا ہے۔

۶۔عشاء:اس کا وقت لال شفق کے غائب ہونے سے ہوتا ہے،جس وقت سورج مغربی افق کے نیچے ۱۷ر ڈگری پر چلا جاتا ہے۔

دوم: اوقات کی تعیین کے ساتھ ظہر،عصر،مغرب اور عشاء کے اوقات میں زمانی طور پر دو منٹ بڑھانے اور فجر اور طلوع آفتاب کے وقت میں دو منٹ گھٹانے پر اکتفاء کیا جائے۔

سوم: اونچی ڈگری والے علاقوں کی تین قسمیں ہیں:

منطقہ اولیٰ:یہ وہ منطقہ ہے جو شمال وجنوب میں ۴۵ر اور ۴۸ر ۴۸ر ڈگری عرض البلد کے درمیان پڑتا ہے۔ اس علاقہ میں دن خواہ چھوٹا ہو یا بڑا،۲۴ گھنٹے میں اوقات کی ظاہری علامتیں ممتاز ہوتی ہیں۔

منطقہ ثانیہ:یہ شمال وجنوب میں ۴۸ر ڈگری اور ۶۶ر ڈگری عرض البلد کے درمیان واقع ہوتا ہے،اور اس علاقہ میں سال کے بعض دنوں میں اوقات کی بعض فلکیاتی علامتیں معدوم ہو جاتی ہیں،مثلاً وہ شفق غائب نہیں ہوتا ہے جس سے عشاء کا وقت شروع ہوتا ہے،اور مغرب کا وقت دراز ہو کر فجر میں داخل ہو جاتا ہے۔

منطقہ ثالثہ: یہ شمال وجنوب میں قطبین کی طرف ۶۶ ر ڈگری عرض البلد کے اوپر واقع ہوتا ہے، اور اس میں سال کے بڑے حصہ میں دن یا رات میں اوقات کی ظاہری علامتیں معدوم ہو جاتی ہیں۔

چہارم: منطقہ اولی کا حکم یہ ہے کہ وہاں کے رہنے والے نمازیں ان کے شرعی اوقات میں ادا کریں گے، شرعی وقت پر روزہ رکھیں گے، یعنی فجر صادق کے ظاہر ہونے سے غروب شمس تک، جیسا کہ نصوص شرعیہ میں ہے، اگر کوئی شخص کسی دن کا روزہ نہ رکھ سکے یا طول وقت کے باعث دن کا روزہ مکمل نہ کر سکے تو دوسرے مناسب دنوں میں قضا کر لے۔

پنجم: منطقہ ثانیہ کا حکم یہ ہے کہ فجر اور عشاء کی نمازوں کا وقت اس سے قریب تر جگہ جہاں دونوں نمازوں کے اوقات نمایاں ہوں، وہاں کی رات پر اندازہ کر کے متعین کیا جائے، اکیڈمی کی رائے میں ۴۵ ر ڈگری عرض البلد کا علاقہ اس سلسلہ میں اقرب ترین جگہ ہوگی جہاں عبادت اور اوقات میں امتیاز آسان ہوتی ہے، لہذا ۴۵ ر ڈگری عرض البلد میں اگر عشاء کا وقت مثال کے طور پر ایک تہائی رات کے بعد شروع ہوتا ہے تو اسی وقت میں وہاں بھی عشاء کا وقت سمجھا جائے جہاں تعیین اوقات مطلوب ہے۔ یہی بات فجر کے بارے میں بھی ہے۔

ششم: منطقہ ثالثہ کا حکم یہ ہے کہ اس میں تمام نمازوں کے اوقات ۴۵ ر ڈگری عرض البلد والے علاقہ کی نمازوں کے اوقات پر قیاس کر کے متعین کئے جائیں گے، اس طرح کہ قطبین کی جانب ۶۶ ر ڈگری کے منطقہ میں ۲۴ ر گھنٹے کی تقسیم اس طرح کی جائے گی جس طرح ۴۵ ر ڈگری عرض البلد کے علاقہ میں موجود اوقات کی تقسیم کی جاتی ہے، جو آٹھ گھنٹے کے برابر ہوگا، لہذا اگر سورج آٹھ بجے ڈوبے گا اور عشاء کا وقت ۱۱ ر بجے ہوگا تو اسی حساب سے اس جگہ میں بھی تعیین اوقات ہوگی جہاں مطلوب ہے، اور اگر ۶۶ ڈگری عرض البلد والے علاقہ میں فجر کا وقت صبح کے دو بجے ہوگا تو اس مطلوبہ جگہ میں بھی فجر کا وقت اسی طرح مانا جائے گا، اور روزہ بھی اس وقت سے شروع ہو کر مقررہ وقت مغرب تک رکھا جائے گا۔

اس کی بنیاد وہ حدیث دجال ہے جس میں آیا ہے کہ ''ہم نے پوچھا: یا رسول اللہ! دجال زمین میں کتنے دن ٹھہرے گا، آپؐ نے فرمایا: ۴۰ ر دن، ایک دن ایک سال برابر، ایک دن ایک مہینہ کے برابر اور ایک دن ایک ہفتہ کے برابر ہوگا، یہاں تک کہ راوی کہتے ہیں کہ ہم نے پوچھا: یا رسول اللہ! جو دن

ایک سال کے برابر ہوگا کیا اس میں صرف ایک دن ورات کی نمازیں پڑھی جائیں گی، فرمایا: نہیں، اس دن کے لئے اس کا اندازہ کرو'' (مسلم اور ابوداؤد)۔

ڈاکٹر مصطفیٰ احمد زرقاء کی رائے ہے کہ طویل عرض البلد کے علاقوں میں نماز وروزہ کے لئے حجاز یا جزیرۃ العرب میں سال کے سب سے چھوٹے دن اور رات کو معیار بنایا جائے)۔(36)

5۔چاند کے ثبوت کے لئے رؤیت پر عمل نہ کہ فلکی حساب پر

اکیڈمی کے اجلاس میں سنگاپور کی جمعیہ الدعوۃ الاسلامیۃ کا خط بنام سفیر سفارت خانہ سعودی عرب سنگاپور، پیش کیا گیا، جس میں ماہ رمضان ۱۳۹۹ھ کے آغاز واختتام کی بابت اس کے اور المجلس الاسلامی سنگاپور کے درمیان ہونے والے اختلاف کا ذکر تھا، جمعیت ادلہ شرعیہ کے عموم کے مطابق رؤیت شرعی کی بنیاد پر ماہ رمضان کی ابتدا وانتہاء کی رائے رکھتی ہے، جبکہ المجلس الاسلامی سنگاپور نے مذکورہ ماہ رمضان کے آغاز اور اختتام کو فلکیاتی حساب سے متعین کرتے ہوئے یہ دلیل دی تھی کہ ایشیائی ممالک بالخصوص سنگاپور میں آسمان ابر آلود رہتا ہے، لہذا بیشتر علاقوں میں رؤیت نہیں ہو پاتی ہے جو قابل اعتبار عذر ہے، اس لئے حسابی طریقہ اپنانا ہی ضروری ہے۔

اکیڈمی کے ارکان نے شرعی نصوص کی روشنی میں اس موضوع کا بھرپور مطالعہ کیا اور اس کے بعد واضح شرعی دلائل کی بنیاد پر جمعیت کی رائے سے اتفاق کا فیصلہ کیا۔

اکیڈمی نے ساتھ ہی یہ بھی طے کیا کہ سنگاپور اور اس جیسے دیگر ایشیائی ممالک جہاں آسمان ابر آلود ہونے کی وجہ سے رؤیت ممکن نہ ہو، ان جیسے ممالک کے مسلمانوں کی ذمہ داری یہ ہے کہ فلکیاتی حساب کے بجائے بصری رؤیت پر اعتماد کرنے والے ایسے مسلم ممالک کے مطابق عمل کریں جن پر انہیں اعتماد ہو، یہ تقاضا ہے رسول کریم ﷺ کے ارشادات گرامی کا کہ ''چاند دیکھ کر روزہ رکھو اور چاند دیکھ کر روزہ ختم کرو، اگر آسمان ابر آلود ہو تو تیس کی تعداد پوری کرو''، اور ارشاد گرامی ''روزہ نہ رکھو جب تک چاند دیکھ نہ لو، یا (فرمایا) گنتی پوری کرلو اور روزہ نہ ختم کرو جب تک چاند نہ دیکھ لو، یا (فرمایا) گنتی پوری نہ کرلو''، اسی مفہوم کی دیگر احادیث بھی وارد ہیں۔(37)

---

(36) ایضاً، الدورۃ التاسعۃ، القرار السادس ، ص: ۲۰۲ تا ۲۰۵

(37) ایضاً، الدورۃ الرابعۃ، القرار الاول ، ص: ۶۵، ۶۶

6۔رؤیت ہلال میں وحدت

اکیڈمی نے رؤیت ہلال کی بابت اختلاف مطالع کے مسئلہ پر غور کیا، اکیڈمی کا احساس ہے کہ اسلام دین فطرت ہے، وہ ایسا آسان اور سہل ہے جسے فطرت سلیمہ اور عقل سلیم قبول کرتی ہے، اسی لئے چاند کے مسئلہ میں فلکیاتی حساب کے بجائے بصری رؤیت کا اعتبار کیا ہے، جیسا کہ شریعت کے قطعی دلائل سے ثابت ہے، اسی طرح اسلام نے اختلاف مطالع کا اعتبار کیا ہے کہ یہ لوگوں کے لئے سہل و آسان ہے اور صحیح نقطہ نظر کے موافق ہے، روزہ اور عید میں وحدت کی جو دعوت لوگ دیتے ہیں وہ شریعت اور عقل دونوں کے خلاف ہے، رہا شریعت کے خلاف تو اس حدیث ''کریب'' کی وجہ سے ہے جسے ائمہ حدیث نے روایت کیا ہے کہ ام الفضل بنت حارث نے انہیں حضرت معاویہ کے پاس شام بھیجا، وہ کہتے ہیں کہ میں شام آیا، اپنی ضرورت پوری کی، اسی اثناء میں رمضان کا چاند ہوگیا، میں شام ہی میں تھا، میں نے جمعہ کی شب کو چاند دیکھا، پھر ماہ کے آخر میں جب مدینہ آیا تو عبداللہ بن عباسؓ نے مجھ سے چاند کا ذکر کیا اور پوچھا کہ تم نے کب چاند دیکھا؟ میں نے کہا کہ ہم لوگوں نے جمعہ کی شب میں چاند دیکھا، انہوں نے پوچھا کہ تم نے خود دیکھا؟ میں نے کہا: ہاں، اور دوسرے لوگوں نے بھی دیکھا اور سبھوں نے اسی کے مطابق روزہ بھی رکھا اور حضرت معاویہؓ نے بھی روزہ رکھا، انہوں نے کہا: لیکن ہم لوگوں نے تو سنیچر کی شب کو چاند دیکھا ہے لہذا ہم تو روزہ رکھتے رہیں گے جب تک تیس دن پورے نہ کرلیں یا چاند نہ دیکھ لیں، میں نے کہا: کیا حضرت معاویہؓ کی رؤیت اور روزہ ہمارے لئے کافی نہیں ہے؟ فرمایا: نہیں، رسول اللہ ﷺ نے ہمیں ایسا ہی حکم دیا ہے (مسلم شریف)۔

مسلم شریف کی اس حدیث کی شرح میں امام نووی نے عنوان قائم کیا ہے: ''اس بات کا بیان کہ ہر شہر کے لئے علاحدہ رؤیت ہے، اور اگر کسی شہر کے لوگ چاند دیکھ لیں تو وہاں سے دور لوگوں کے لئے چاند کا حکم ثابت نہیں ہوگا''، اور کتب ستہ کے اصحاب میں سے اس حدیث کو روایت کرنے والے ابوداؤد، ترمذی اور نسائی نے اس حدیث کے عنوان میں اسی نہج کو اختیار کیا ہے۔

اسلام نے روزہ اور افطار کو رؤیت بصری سے ہی وابستہ کیا ہے، حضرت ابن عمرؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: ''روزہ نہ رکھو جب تک چاند نہ دیکھ لو اور روزہ نہ ختم کرو جب تک چاند نہ دیکھ لو، اگر آسمان ابر آلود ہو تو اندازہ کرو'' (بخاری و مسلم)۔ اس حدیث میں حکم کا مدار جس سبب پر رکھا گیا ہے وہ

رؤیت ہے، اور رؤیت کسی شہر مثلاً مکہ اور مدینہ میں ہوگی اور دوسرے شہر میں اس وقت نہیں ہوگی، کہ وہاں دن کا وقت ہوگا، تو کیسے ان کے لئے روزہ یا افطار کا حکم ہوگا، تمام مسالک کے علماء نے اس بات کو تسلیم کیا ہے کہ بیشتر علماء کے نزدیک اختلاف مطالع معتبر ہے، ابن عبد البر نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ کسی شہر کی رؤیت دور کے ممالک مثلاً اندلس سے خراسان جیسی دوری کے ممالک کے لئے معتبر نہیں ہوگی، ہر شہر کا مخصوص حکم ہوگا، مذاہب اربعہ کی کتابیں اختلاف مطالع کے اعتبار اور ان کے شرعی دلائل سے بھری ہوئی ہیں۔

مذکورہ دعوت عقل کے خلاف اس طرح ہے کہ اختلاف مطالع کے سلسلہ میں کسی عالم کا اختلاف نہیں ہے، اس لئے کہ یہ تو مشاہدہ اور عقل میں آنے والی چیز ہے، عقل اور شریعت دونوں اس پر متفق ہیں، اور بہت سے احکام کی بنیاد اسی پر ہے جن میں نمازوں کے اوقات شامل ہیں، اور دوبارہ مشاہدہ کر کے بھی دیکھا جا سکتا ہے کہ مطالع کا اختلاف ایک امر واقع ہے، چنانچہ اس روشنی میں اکیڈمی طے کرتی ہے کہ عالم اسلام میں ایک ہی دن عید اور رؤیت میں وحدت کی دعوت کی ضرورت نہیں ہے، عید میں اتحاد سے مسلمانوں کے اندر اتحاد پیدا نہیں ہو سکتا، ثبوت رؤیت کا مسئلہ اسلامی ممالک کے دار الافتاء اور دار القضاء کے اوپر چھوڑ دینا چاہئے، یہی اسلام کی عمومی مصلحت سے ہم آہنگ ہے، مسلمانوں کے اندر اتفاق زندگی کے تمام معاملات میں قرآن وسنت پر عمل کرنے ہی سے ہو سکتا ہے۔(38)

(4) باطل فرقوں کے نظریات کا رد

1۔ ماسونیت اور اس سے وابستگی کا حکم

المجمع الفقہی الاسلامی نے ماسونیت اور اس کے ساتھ وابستہ لوگوں کے بارے میں اپنے پہلے سیمینار میں اور پہلے اجلاس میں شریعت اسلامی کے حکم پر غور کیا، اکیڈمی کے ارکان نے اس خطرناک تنظیم کے بارے میں پوری طرح غور وفکر اور تحقیق کی نیز اس کے متعلق پہلے یا اب جو کچھ لکھا گیا ہے کا مطالعہ کیا اور خود اس تنظیم کے ارکان اور اس کی مرکزی شخصیات کی مطبوعہ تحریروں اور تنظیم کے ترجمان رسائل میں شائع مقالات میں تنظیم سے متعلق جو دستاویزات شائع ہوئی ہیں، ان سب کا گہرائی کے ساتھ جائزہ لیا۔

ان تمام تحریروں کا بھر پور مطالعہ کرنے کے بعد اکیڈمی کے سامنے درج ذیل امور پوری طرح واضح ہو کر سامنے آ گئے:

---

(38) ایضاً، القرار السابع ، ص: ۸۲،۸۳

۱۔ ماسونیت ایک سرّی اور باطنی تنظیم ہے جو وقت اور حالات کے مطابق کبھی مخفی رہتی ہے اور کبھی سامنے آجاتی ہے، لیکن تمام حالات میں اس کے حقیقی اصول ومبادی سری اور باطنی رہتے ہیں یہاں تک کہ ارکان سے بھی مخفی رکھے جاتے ہیں۔ سوائے ان اخص الخواص ارکان کے، جو مختلف تجربات سے گذرنے کے بعد بلند ترین مناصب تک پہنچ پاتے ہیں۔

۲۔ یہ تنظیم ساری کائنات میں پھیلے ہوئے اپنے ارکان کے مابین محض سادہ اور معصوم لوگوں کو دھوکہ میں ڈالنے کے لئے انسانی بھائی چارہ کا نعرہ دیتی ہے جو بظاہر بلا لحاظ عقیدہ، مسلک و مذہب اپنے تمام لوگوں کے درمیان انسانی بھائی چارہ کا رشتہ پیدا کرنا چاہتی ہے۔

۳۔ یہ تنظیم جن اشخاص کو اپنی تنظیم سے وابستہ کرنے میں دلچسپی رکھتی ہے، انہیں شخصی منافع کی لالچ دے کر اپنی جانب اس بنیاد پر متوجہ کرتی ہے کہ ہر ماسونی بھائی دنیا کے کسی بھی حصہ میں موجود دوسرے ماسونی بھائی کی مدد میں ہے، وہ اس کی ضروریات، مقاصد اور پریشانیوں میں معاون ہوتا ہے، اگر وہ سیاسی بلند حوصلگی رکھتا ہو تو اس کے مقاصد میں اس کی تائید کرتا ہے، مصیبت میں اس کا مددگار ہوتا ہے، اس معاونت میں حق و باطل اور ظالم و مظلوم کا امتیاز نہیں برتا جاتا، اگر چہ بظاہر یہی باور کیا جاتا ہے کہ باطل میں نہیں بلکہ حق میں معاونت ہے، اور اس طرح یہ تنظیم لالچ دے کر مختلف اجتماعی مراکز سے لوگوں کا شکار کرتی ہے اور ان سے غیر معمولی مالی تعاون لیتی ہے۔

۴۔ تنظیم سے وابستگی کے لئے جشن کا اہتمام کیا جاتا ہے جس کے دہشت انگیز قسم کے رسوم اور رمزی اشکال کے ذریعہ تنظیم کی تعلیمات و ہدایات کی خلاف ورزی پر کارکن کے دل میں دہشت بٹھائی جاتی ہے۔

۵۔ سادہ لوح ارکان کو اپنے مذہبی شعائر پر عمل کے لئے پوری طرح آزاد چھوڑ دیا جاتا ہے، اور ان کے مناسب دائروں میں ان سے کام لیا جاتا رہتا ہے اور معمولی مراتب پر ہی انہیں برقرار رکھا جاتا ہے، لیکن ملحدین یا الحاد پر آمادہ اشخاص کے مراتب میں، تنظیم کے خطرناک مقاصد اور منصوبوں کی تکمیل میں ان کی دلچسپی جاننے کے لئے ان سے لئے گئے متعدد امتحانات اور تجربات کی روشنی میں، بتدریج اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

۶۔ یہ تنظیم سیاسی مقاصد کی حامل ہے، بیشتر سیاسی و عسکری انقلابات اور خطرناک تبدیلیوں کے اندر اس کا

دماغ اور پوشیدہ یا ظاہر اس کا ہاتھ ہوتا ہے۔

۷۔ یہ اپنی اصل اور بنیاد کے اعتبار سے یہودی تنظیم ہے، خفیہ عالمی اعلی سطح پر یہودی انتظام کے ماتحت ہے اور صہیونی سرگرمیوں کی حامل ہے۔

۸۔ یہ اپنے خفیہ حقیقی مقاصد کے مطابق دوسرے تمام مذاہب کو عموماً اور اسلام کو بالخصوص منہدم کر دینا چاہتی ہے۔

۹۔ یہ ایسے لوگوں کو اپنی تنظیم سے وابستہ کرنے میں دلچسپی رکھتی ہے جو مالی، سیاسی، سماجی، علمی یا کوئی بھی ایسی نمایاں حیثیت رکھتے ہوں جس سے فائدہ اٹھا کر یہ اپنے افراد کو معاشرہ میں داخل کر سکے، ایسے لوگوں کو اپنی تنظیم میں شامل کرنے سے دلچسپی نہیں رکھتی ہے جن کی حیثیت سے وہ کوئی فائدہ نہ اٹھا سکتی ہو، اسی لئے یہ تنظیم بادشاہوں، سربراہان، وزراء اور اہم عہدیداران حکومت کو تنظیم سے وابستہ کرنے کے لئے پوری طرح سرگرم رہتی ہے۔

۱۰۔ اس تنظیم کی مختلف شاخیں ہیں، جو لوگوں کو دھوکہ میں رکھنے اور نگاہوں سے محفوظ رہنے کی غرض سے دوسرے مختلف ناموں سے سرگرم رہتی ہیں، تاکہ اگر ماسونیت کے نام پر کسی علاقہ میں کوئی پابندی لگ جائے تو مختلف ناموں سے چلنے والی یہ پوشیدہ شاخیں اپنی سرگرمی جاری رکھ سکیں، ان شاخوں میں نمایاں ترین (Lions Club) اور (Rotary Club) ہیں، اور ان کے علاوہ دیگر گندی و گھٹیا قسم کی سرگرمیاں اور اصول ہیں جو اسلام کی بنیادوں سے پوری طرح متعارض ہیں۔

اکیڈمی کے سامنے پوری طرح واشگاف ہو چکا ہے کہ عالمی صہیونی یہودیت کے ساتھ ماسونیت کے گہرے تعلقات ہیں، اور اسی وجہ سے اس نے عرب ممالک وغیرہ کے بیشتر سربراہان کی سرگرمیوں پر فلسطین کے مسئلے میں غلبہ حاصل کر لیا ہے، اور اس اہم اور فیصلہ کن مسئلہ کے تئیں ان کی ذمہ داریوں اور فرائض میں یہودیت اور عالمی صہیونیت کے مفاد کی خاطر رکاوٹیں ڈالتی ہے۔

ان تفصیلات اور ماسونیت کی سرگرمیوں، خطرناکیوں، مخفی چالبازیوں اور سازشی مقاصد سے متعلق دیگر بہت ساری تفصیلی معلومات کی بنیاد پر المجمع الفقہی طے کرتی ہے کہ ماسونیت مسلمانوں اور اسلام کے حق میں انتہائی تباہ کن تنظیموں میں سے ایک ہے، اور جو لوگ اس کی حقیقت اور اس کے مقاصد سے واقفیت کے باوجود اس سے وابستہ ہیں وہ اسلام کے منکر اور مسلمانوں سے خارج ہیں۔

علامہ مصطفیٰ زرقاء کی رائے میں جملہ (جو لوگ اس کی حقیقت اور اس کے مقاصد سے واقفیت کے باوجود اس سے وابستہ ہیں) اور جملہ (وہ اسلام کے منکر ہیں....) کے درمیان یہ اضافہ ضروری ہے (اور وہ اس کے جواز کا اعتقاد رکھتے ہوں) تاکہ ارتکاب معاصی کو مباح سمجھ کر گناہ کرنے والے اور ناجائز سمجھتے ہوئے گناہ کرنے والوں کے درمیان حکم شرعی کا یہ فرق واضح رہے کہ پہلا شخص کافر ہے اور دوسرا فاسق و گنہگار۔(39)

2۔کمیونزم اور اس سے وابستگی کا حکم

بیسویں صدی کے ربع ثالث میں کمیونزم اور اشتراکیت کا بڑا غلغلہ تھا۔مجلس المجمع الفقہی الاسلامی نے جن چند اہم اور نازک امور کا مطالعہ کیا ان میں سے ایک موضوع کمیونزم اور اشتراکیت کا ہے اور ان فکری حملوں کی مشکلات کا ہے جو عالم اسلامی کو ممالک کی سطح پر اور افراد اور ان کے عقائد کی سطح پر درپیش ہیں۔نیز ان مشکلات کا بھی ہے جن سے خود یہ ممالک واقوام اس یلغار کی خطرناکیوں کی جانب توجہ نہ دینے کے سبب دوچار ہیں۔

اکیڈمی قرار دیا کہ عالم اسلام کے بیشتر ممالک فکری اور عقائدی تہی دامنی سے دوچار ہیں،خصوصاً اس وجہ سے کہ درآمد شدہ افکار و عقائد اس طریقہ سے تیار کئے گئے ہیں کہ وہ اسلامی معاشروں میں داخل ہوکر عقائد میں بگاڑ،فکر و عمل میں انارکی اور انسانی اقدار کی پستی اور معاشرہ کے تمام اقدار خیر میں تزلزل پیدا کر دیتے ہیں،یہ حقیقت پوری طرح واضح نظر آتی ہے کہ بڑے ممالک اپنے نظام اور رجحانات میں فرق کے باجود محض اسلام سے عداوت اور اسلام کی وسعت و مسلمانوں کی بیداری کے خوف سے اس بات کے لئے سخت کوشاں ہیں کہ اسلام سے نسبت رکھنے والے ہر ملک کا شیرازہ بکھیر دیں،اسی لئے اسلام سے عناد رکھنے والے تمام ممالک نے عقائد اور اخلاق دو محاذوں پر اپنی توجہ مرکوز کی۔

عقائد کے میدان میں ہر اس شخص کی ہمت افزائی کی گئی جس نے کمیونسٹ نظریہ کو گلے لگایا،جس کی اصولی طور پر تعبیر بیشتر لوگوں کے نزدیک اشتراکیت سے کی جاتی ہے،اور ایسے شخص کی حمایت میں ذرائع ابلاغ،صحافت،نگاہوں کو خیرہ کر دینے والے پروپیگنڈے اور خریدے ہوئے اہل قلم کی فوج مصروف کار ہوگئی،اسے کبھی آزادی کا نام دیا گیا،کبھی ترقی پسندی کا اور کبھی جمہوریت کا،اور اس کے

(39) ایضاً، الدورۃ الاولیٰ، القرار الاول ، ص:۱۹تا۲۱

خلاف جو بھی اصلاحی کوششیں ہوئیں، بلند اقدار اور اسلامی تعلیمات کے تحفظ کے لئے جو بھی قدم اٹھائے گئے انہیں رجعت پسندی، پسماندگی اور موقع پرستی جیسے ناموں سے نوازا گیا، اخلاق کے میدان میں اباحیت اور جنسی اختلاط کی دعوت دی گئی، اور اسے بھی ترقی پسندی اور آزادی کے نام پر فروغ دیا گیا، انہیں پوری طرح یہ اندازہ تھا کہ دین اور اخلاق کا خاتمہ ان کے لئے فکری، سیاسی اور مادی غلبہ کی ضمانت ہے، اور جب بھی وہ اس کام کی تکمیل کر لیں گے خیر اور اصلاح کے تمام اقدار پر مکمل غلبہ و قبضہ انہیں حاصل ہو جائے گا، اور جدھر چاہیں گے ان کا رخ پھیر دیں گے، یہیں سے فکری، عقائدی اور سیاسی کشمکش کا آغاز ہوا، کمیونزم کی جانب جھکاؤ رکھنے والوں کو طاقت پہنچائی گئی، دولت، ہتھیار اور پروپیگنڈہ سے انہیں کمک پہنچائی گئی، تاکہ معاشرہ میں انہیں مرکزیت حاصل ہو جائے اور حکومت کی باگ ڈور پر قبضہ ہو جائے، پھر اس کے بعد قتل و گرفتاری، آزادی کا گلا گھونٹنے اور دین و اخلاق کے حامل ہر شخص کو زنداں کی سلاخوں کے پیچھے ڈالنے کا جو سلسلہ شروع ہوتا ہے وہ بیان سے باہر ہے۔

اسی لئے کمیونسٹ یلغار نے ان اسلامی ممالک کو اپنے پنجہ میں دبوچ لیا جنہوں نے اس کے سامنے اپنے دینی اور اخلاقی اقدار و روایات کے بند نہیں باندھے تھے، المجمع الفقہی کے اوپر اس کے علمی اور دینی اختصاص کے دائرہ میں یہ فرض تھا کہ وہ ان خطرات کی جانب توجہ دلائے اور مختلف ابلاغی اور عسکری وسائل کے ذریعہ ہونے والی خطرناک سیاسی، عقائدی اور فکری یلغار کے نتائج سے آگاہ کرے، اسی لئے المجمع الفقہی الاسلامی کے پہلے سیمینار میں درج ذیل امور طے کئے گئے:

اکیڈمی نے عالم اسلام کی اقوام اور ممالک کی توجہ اس جانب مبذول کروائی کہ کمیونزم بلاشک و شبہ اسلام کے منافی ہے، اور کمیونزم سے وابستگی اس دین کا انکار ہے جسے اللہ نے اپنے بندوں کے لئے پسند فرمایا ہے، کمیونزم انسانی اور اخلاقی اقدار کو تباہ کر دیتا ہے، اور انسانی معاشروں کے بندھن توڑ دیتا ہے، اسلامی شریعت چونکہ آخری آسمانی مذہب ہے جو حکیم و ستودہ صفات ذات باری تعالی کی جانب سے نازل ہوا ہے تاکہ لوگوں کو تاریکیوں سے نکال کر روشنی میں پہنچائے، اسلام سیاسی، ثقافتی، سماجی اور اقتصادی ہر لحاظ سے حکومت کا ایک مکمل نظام ہے، اور اس کی بنیاد پر مسلمانوں کو ان تمام فتنوں سے نجات مل سکتی ہے جنہوں نے مسلمانوں کو ٹکڑیوں میں بانٹ دیا ہے، ان کے اتحاد کو پارہ پارہ کر دیا ہے اور ان کے شیرازہ کو منتشر کر دیا ہے، بالخصوص ان معاشروں میں جو اسلام سے متعارف ہوئے اور پھر اسے پس

پشت ڈال دیا، انہی سب وجوہات کی بناء پر خطرناک کمیونسٹ اشترا کی یلغار کا سخت ترین حملہ اسلام پر کیا گیا تا کہ اس کے مبادی و اقدار اور حکومتوں کو ختم کر دیا جائے۔ اکیڈمہ نے اسلامی ممالک اور مسلم اقوام سے سفارش کی کہ مختلف وسائل کے ذریعہ اس تباہ کن خطرہ کے مقابلہ کی ضرورت پر توجہ دیں، چند وسائل درج ذیل ہیں:

الف: موجودہ مکمل نظام تعلیم اور نصاب تعلیم پر جلد از جلد نظر ثانی کی جائے، کیونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ان مناہج اور نظام میں زہریلے شیوعی/ اشترا کی اور ملحدانہ افکار داخل کر دئے گئے ہیں، جو اسلامی ممالک کے اندرون میں آ کر اور اسلام ہی کے فرزند اساتذہ اور مصنفین کے ہاتھوں اسلام سے بر سر پیکار ہیں۔

ب: اسلامی ممالک کے تمام شعبوں بالخصوص ذرائع ابلاغ، معاشیات، داخلی اور خارجی تجارت اور علاقائی انتظامیہ کے شعبوں پر جلد از جلد نظر ثانی کر کے ان کی صفائی، درستگی اور اسلام کے صحیح اصولوں پر ان کی بنیادیں استوار کی جائیں، جن سے اسلامی ممالک اور اقوام کے وجود کو استحکام حاصل ہو، کینہ و بغض سے معاشروں کو صاف کر دیا جائے اور اخوت، تعاون اور پاکیزگی کی روح ان میں عام کی جائے۔

ج: اسلامی ممالک اور اقوام کو آمادہ کیا جائے کہ ایسے مخصوص مدارس کے قیام اور امانت دار داعیان کی تیاری کے لئے وہ کوشش کریں جن کے ذریعہ اس یلغار کی تمام صورتوں کا مقابلہ کیا جائے، اور ایک جانب اس یلغار کی حقیقت اور اس کی سنگینیوں سے واقفیت حاصل کرنے اور دوسری جانب اسلام کے حقائق اور چشموں سے آگاہی حاصل کرنے والوں کے لئے گہری تحقیقات فراہم کر دی جائیں، اس قسم کے مدارس اور دعاۃ جس ملک میں جس قدر زیادہ تیار ہوں گے مغربی غلط افکار کے ازالہ کی امید اسی قدر زیادہ ہوگی، اور اس طرح ایک ایسی عملی منظم اور علم سے آراستہ صف تیار ہو جائے گی جو اسلامی اقدار کے لئے چیلنج بننے والے تمام رجحانات کے مقابلہ پر اپنی قلعہ بندی کر سکے گی۔

اسی طرح اجلاس ہر جگہ کے علماء اسلام، اسلامی تنظیموں اور اداروں کو بھی متنبہ کرتا ہے کہ وہ ان ملحدانہ خطرناک افکار کے مقابلہ کے لئے کمر بستہ ہو جائیں جو ان کے دین، عقائد اور شریعت اور ان کے وطن کو

نابود کردینا چاہتے ہیں، اور لوگوں کو اشتراکیت اور شیوعیت کی حقیقت سے آگاہ کرتے ہوئے بتائیں کہ وہ دونوں اسلام کے خلاف جنگ ہیں۔ (40)

3۔قادیانیت اور اس سے وابستگی کا حکم

المجمع الفقہی کے اسی پہلے اجلاس میں قادیانیت کا جائزہ لیا گیا جس کا ظہور گذشتہ انیسویں صدی عیسوی میں ہندوستان میں ہوا، اور جسے فرقہ احمدیہ بھی کہا جاتا ہے، اجلاس نے اس مذہب کا مطالعہ کیا جس کی اشاعت اس کے بانی مرزا غلام احمد قادیانی (۱۸۷۶ء) نے کی ہے، اور اس کا دعوی ہے کہ وہ نبی ہے، اس پر وحی آتی ہے، اور وہ مسیح موعود ہے، اور پیغمبر اسلام سیدنا محمد بن عبد اللہ ﷺ پر نبوت ختم نہیں ہوئی ہے (جیسا کہ قرآن کریم اور سنت کی صراحت کے مطابق ختم نبوت کا عقیدہ تمام مسلمانوں کا ہے)، اس کا دعوی ہے کہ اس پر دس ہزار سے زائد آیتیں اتری ہیں، اس کی تکذیب کرنے والا کافر ہے، قادیان کا حج تمام مسلمانوں پر واجب ہے کیونکہ قادیان مکہ اور مدینہ کی طرح مقدس ہے، اور قرآن کریم میں اسی کا نام مسجد اقصی بتایا گیا ہے، یہ تمام باتیں اس کی مطبوعہ کتاب ''براہین احمدیہ'' اور ''تبلیغ'' نامی رسالہ میں صراحت کے ساتھ موجود ہیں۔

اکیڈمی کے اجلاس نے غلام احمد قادیانی کے بیٹے اور خلیفہ مرزا بشیر الدین کے اقوال وتصریحات کا بھی جائزہ لیا، اس کی کتاب '' آئینہ صداقت'' میں اس کا یہ قول موجود ہے کہ ''جو مسلمان بھی مسیح موعود (یعنی اس کے والد مرزا غلام احمد) کی بیعت میں داخل نہ ہو خواہ اس نے ان کا نام سنا ہو یا نہ سنا ہو، وہ کافر اور اسلام سے خارج ہے'' (کتاب مذکور صفحہ ۳۵)۔ قادیانی اخبار ''الفضل'' میں خود اپنے والد غلام احمد قادیانی کا یہ قول اس نے نقل کیا ہے کہ ''مسلمانوں سے ہمارا ہر چیز میں اختلاف ہے، اللہ، رسول، قرآن، نماز، روزہ، حج، زکاۃ، ان میں سے ہر چیز میں ان کے ساتھ ہمارا جوہری اختلاف ہے'' (اخبار ''الفضل'' ۳۰ر جولائی ۱۹۳۱ء)۔ اسی اخبار کی تیسری جلد میں یہ عبارت بھی ہے کہ '' بے شک مرزا ہی نبی محمد ﷺ ہیں''، اس نے حضرت عیسیٰؑ کی زبان سے قرآن کے ان الفاظ ﴿**ومبشرًا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد**﴾ کا مصداق خود اپنی ذات کو قرار دیا ہے (کتاب انذار الخلافۃ صفحہ ۲۱)۔

اجلاس نے معتمد علماء اور اہل قلم کی ان تحریروں کو بھی اپنے پیش نظر رکھا جن میں فرقہ قادیانی

---

(40) ایضاً القرار الثانی ، ص: ۲۳ تا ۲٦

احمدی کو اسلام سے مکمل طور پر خارج ہونے کی وضاحت کی گئی ہے۔

اسی بنیاد پر پاکستان میں صوبہ سرحد کی صوبائی اسمبلی نے ۱۹۷۴ء میں اپنے تمام ممبران کی متفقہ آراء سے یہ فیصلہ کیا کہ باشندگانِ پاکستان میں قادیانی فرقہ ایک غیر مسلم اقلیت ہے، پھر پاکستان کی مرکزی پارلیمنٹ نے متفقہ طور پر قرارداد پاس کی کہ قادیانی فرقہ ایک غیر مسلم اقلیت ہے۔(41)

اس عقیدہ کے علاوہ مرزا غلام احمد قادیانی نے ہندوستان کی انگریزی حکومت جس کی تائید و حمایت اسے حاصل رہی ہے، کے نام اپنے خطوط میں حرمت جہاد کا اعلان بھی کیا، اس نے جہاد کے تصور کی نفی کی تاکہ مسلمان ہندوستان کی استعماری انگریزی حکومت کے تئیں مخلص بن جائیں، کیونکہ کچھ جاہل مسلمانوں کی طرف سے نظریۂ جہاد کی اشاعت مسلمانوں کے اندر انگریزوں کی وفاداری میں مانع بنتی ہے۔

وہ اپنی کتاب ''شہادۃ القرآن'' طبع ششم کے ضمیمہ میں صفحہ ۱۷ پر لکھتا ہے: ''مجھے یقین ہے کہ میرے متبعین جتنے زیادہ ہوں گے اور ان کی تعداد جس قدر بڑھے گی جہاد پر ایمان رکھنے والے کم ہوتے جائیں گے، کیونکہ میرے مسیح یا مہدی ہونے پر ایمان لانے سے جہاد کا انکار لازم آتا ہے'' (دیکھئے: مولانا ابوالحسن علی ندوی کا رسالہ، شائع کردہ رابطہ، صفحہ ۲۵)۔

مجمع نے قرار دیا کہ قادیانیت کے عقیدہ، آغاز، اس کی بنیادیں اور اسلام کے صحیح عقیدہ کی بیخ کنی اور مسلمانوں کو اپنے عقیدہ سے گمراہ کرنے والے ان کے خطرناک مقاصد سے متعلق ان تمام ثبوت و دلائل اور ان کے علاوہ دیگر بہت سارے تفصیلی ثبوت کی بنیاد پر بالاتفاق یہ طے ہے کہ قادیانیت (جسے احمدیت بھی کہتے ہیں) کا عقیدہ اسلام سے مکمل طور پر خارج ہے، اور اس کے ماننے والے کافر اور اسلام سے مرتد ہیں، اور ان کا اپنے کو مسلمان ظاہر کرنا سراسر دھوکا ہے۔ المجمع الفقہی کا اجلاس اعلان کرتا ہے کہ مسلم حکومتوں، علماء، اہل قلم، مفکرین اور دعاۃ وغیرہ سبھوں کا یہ فریضہ ہے کہ وہ دنیا کے ہر گوشہ میں اس گمراہ فرقہ کا مقابلہ کریں۔(42)

---

(41) دفعہ ۲۶۰ (۳-ب) دستور پاکستان ۱۹۷۳ء

(42) قرارات المجمع الفقهي الاسلامي بمكة المكرمة ،الدورات : من الاولى الى السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامي، الدورة الاولىٰ، القرار الثالث ، ص :۲۷ تا ۲۹

4۔ بہائیت اور اس سے وابستگی کا حکم

المجمع الفقہی نے گذشتہ صدی کے نصف آخر میں ایران کے اندر ظاہر ہونے والے بہائی فرقہ کا جائزہ لیا، جسے مسلم اور غیر مسلم ممالک میں پھیلے کچھ لوگ اپنا مذہب قرار دیتے ہیں۔ اجلاس نے اس مذہب کی حقیقت، اس کے قیام، اس کی دعوت، اس کی کتابوں اور اس کے بانی مرزا حسین علی مازندرانی مولود بتاریخ ۲۰ محرم ۱۲۳۳ھ مطابق ۱۲ نومبر ۱۸۱۷ء کی سیرت، اور اس کے متبعین پھر اس کے خلیفہ اور بیٹے عباس آفندی مشہور بہ عبدالبہاء کی زندگی اور اس فرقہ کے اعمال و سرگرمیوں کو منظم کرنے والے ان کے مذہبی امور سے متعلق بہت سارے علماء، اہل قلم اور واقف کار اصحاب کی تحریروں کا جائزہ لیا۔

بیشتر مستند ثبوت جنھیں خود بعض بہائیوں نے بھی پیش کیا ہے، سے آگاہی اور جائزہ کے بعد اکیڈمی کا اجلاس درج ذیل قرارداد طے کرتا ہے:

''بہائیہ'' ایک گڑھا ہوا نیا مذہب ہے جو اس ''بابیہ'' مذہب کی بنیاد پر قائم ہے جو خود بھی ایک گڑھا ہوا نیا مذہب ہے جسے علی محمد نامی شخص نے ایجاد کیا تھا، اس شخص کی پیدائش یکم محرم ۱۲۳۵ھ مطابق اکتوبر ۱۸۱۹ء کو شیراز میں ہوئی، ابتداء امر میں اس کے رجحانات شیخیہ کے طریقہ پر صوفیانہ اور فلسفیانہ تھے، طریقۂ شیخیہ کی ابتداء اس کے گمراہ استاذ کاظم رشتی خلیفہ احمد زین الدین الاحسائی نے کی تھی، جس کا خیال تھا کہ اس کا جسم فرشتوں کے جسم کی طرح نورانی ہے، اور بہت سے دوسرے باطل مغالطے اور خرافات کا قائل ہوا۔

علی محمد نے بھی اپنے استاذ کی یہی بات کہی، پھر اس سے علاحدہ ہو گیا، اور ایک عرصہ کے بعد ایک نئے روپ میں ظاہر ہو کر دعوی کیا کہ وہ علی ابن ابو طالب ہے، جن کے بارے میں رسول اللہ ﷺ سے مروی ہے کہ ''میں علم کا شہر ہوں اور علی اس کا دروازہ (باب) ہے''، اسی لئے اس نے اپنا نام ''باب'' رکھ لیا، پھر اس نے دعوی کیا کہ وہ مہدی منتظر کا باب ہے، پھر اس نے کہا کہ وہ خود مہدی ہے، پھر اپنی زندگی کے آخری ایام میں اس نے الوہیت کا دعوی کیا اور اپنا نام ''اعلی'' قرار دیا، جب مرزا حسین علی مازندرانی (جو بہاء نام رکھتا تھا) پروان چڑھا جو ''باب'' کا ہم عصر تھا، تو ''باب'' کی دعوت کا پیرو کار رہا، لیکن جب اس کو اپنے کفر اور فتنہ کی وجہ سے قتل کر دیا گیا، تو مرزا حسین علی نے اعلان کیا کہ بابیوں کی سربراہی کے لئے ''باب'' کی طرف سے اس کے حق میں وصیت کی گئی ہے، اور اس طرح وہ ان کا سربراہ

بن گیا اور اپنا نام بہاء الدین رکھ لیا۔

پھر آگے چل کر اس نے اعلان کیا کہ تمام مذاہب اس کے ظہور کے لئے پیش خیمہ تھے، اور وہ سب ناقص تھے، یہی دین ان کی تکمیل کرتا ہے، اور وہ خود اللہ کی صفات سے آراستہ ہے، اور اللہ کے افعال کا سرچشمہ ہے، اور اللہ کا اسم اعظم خود اس کا نام ہے، رب العالمین کا وہی مصداق ہے، اور جس طرح اسلام نے سابقہ تمام ادیان کو منسوخ کر دیا تھا، بہائیت سے اسلام منسوخ ہو گیا ہے (معاذ اللہ)۔

''باب'' اور اس کے متبعین نے قرآنی آیات کی ایسی تاویلات کیں جن سے آیات قرآنی ان کے عقائد باطلہ کے موافق ہو جائیں اور اسے شریعت کے احکام میں تبدیلی کا اختیار حاصل ہو جائے، اس نے عبادات کے نئے طریقے جاری کئے جن پر اس کے پیروکار اس کی عبادت میں عمل کرتے ہیں۔

بہائیت کے اسلام کی اساس کو منہدم کر دینے والے عقائد خصوصاً بہائیت کے بشری وثنیت پر مبنی دعوی الوہیت اور احکام شریعت میں تبدیلی کے اختیار سے متعلق واضح و مستند ثبوت اکیڈمی کے سامنے آئے، ان کی بنیاد پر اکیڈمی بالاتفاق طے کرتی ہے کہ بہائیت اور بابیت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے، وہ اسلام کے خلاف جنگ ہیں، ان کے متبعین کھلم کھلا کافر ہیں جس میں ذرا بھی کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ (43)

5۔ مذہب وجودیہ

وجودیہ مذہب کے تعلق سے ڈاکٹر محمد رشیدی نے اکیڈمی کے اجلاس میں اپنی تحریر پیش کی جس کا عنوان تھا ''وجودی نظریات کو مسلمان کس طرح سمجھتے ہیں''، تحریر میں اس مذہب کے نظریات کی وضاحت کی گئی تھی اور بتایا گیا تھا کہ اس نامعلوم مذہب کے تین مراحل رہے ہیں، تین مرحلوں میں اس کی تین ایسی شاخیں وجود میں آئی ہیں جن میں سے ہر ایک کا دوسری کسی شاخ کے ساتھ کسی قسم کا تعلق یا مشترکہ بنیادیں نہیں رہ گئی ہیں، ہر ایک شاخ دوسری سے بالکل علاحدہ ہے۔ نیز بتایا گیا کہ درمیانی مرحلہ میں اس مذہب نے الحاد اور خدا کے انکار پر قائم خالص مادی اساس سے نکل کر ایمان کی جانب تبدیلی ایسی صورت میں اختیار کی جسے عقل بھی تسلیم نہیں کرتی ہے۔ اور یہ بھی واضح کیا گیا کہ تیسرے مرحلہ میں آکر وجودی نظریات نے دوبارہ آزادانہ الحاد کی روش اپنا کر نعرۂ آزادی کے تحت ہر ایسی چیز کو مباح قرار دیدیا جسے اسلام یا عقل سلیم تسلیم نہیں کرتی۔

---

(43) ایضاً، القرار الرابع ، ص: ۳۰، ۳۱

گزشتہ بیانات کی روشنی میں یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ وجودیہ اپنے درمیانی دوسرے مرحلہ یعنی اس مرحلہ کے ماننے والے سے متعلق ہے جو وجود خالق اور دینی غیبی امور پر ایمان کا دعویٰ کرتے ہیں اگر چہ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ مادیت، ٹیکنالوجی اور عقلانیت (Purerationality) کا ردعمل ہے۔ مذہب وجودیہ کے بارے میں مسلمان بس یہی کہہ سکتا ہے کہ اس کا یہ دوسرا مرحلہ یا عقیدہ کے قائلین یا اس دوسرے گروہ کے عقیدہ کے قائلین دین کے بارے میں جو کچھ تصور رکھتے ہیں وہ جذبات پر مبنی ہیں نہ کہ عقل پر، جو اسلامی بنیادوں سے ہم آہنگ نہیں ہے، اسلامی عقیدہ نقل صریح اور عقل سلیم دونوں بنیادوں پر اللہ رب العزت کے وجود، اس کے اسماء وصفات، اور اللہ کی کتاب اور اس کے رسول محمد ﷺ کے بتانے کے مطابق تمام رسالتوں کے اعتراف پر مبنی ہے۔ چنانچہ یہ اجلاس طے کرتا ہے کہ:

وجودی مذہب اپنی تمام شاخوں، مراحل اور تبدیلیوں کے بشمول اسلام سے ہم آہنگ نہیں ہے، کیونکہ اسلام ایک ساتھ ایک ہی وقت میں نقل صریح اور عقل سلیم دونوں پر مبنی ایمان کا نام ہے، لہذا کسی مسلمان کے لئے کسی حال میں ہرگز یہ جائز نہیں ہے کہ اس مذہب کو اسلام کے منافی نہ سمجھتے ہوئے اس سے تعلق رکھے، اس کی دعوت اور اس کے گمراہ کن افکار کی اشاعت تو بدرجہ اولی جائز نہیں ہے (44)

6۔ بدنام زمانہ سلمان رشدی کی کتاب اور اس کی بدگوئی پر رابطہ عالم اسلامی کے امانت عامہ کا بیان

سلمان رشدی نے اپنی کتاب میں اسلام اور اسلامی شخصیات کی جو قصداً بے حرمتی اور حقائق کی خلاف ورزی کی، اس پر تمام مسلمانان عالم کی طرح رابطہ عالم اسلامی کی امانت عامہ نے بھی سخت صدمہ کا اظہار کیا اور اس بابت المجمع الفقہی الاسلامی کے فیصلہ کا اعلان کیا جو اس کے گیارہویں اجلاس میں درج ذیل الفاظ میں کیا گیا:

مسلم خاندان کے ہندوستانی نژاد اور برطانوی شہریت رکھنے والے سلمان رشدی نے انگریزی میں شائع ہونے والے ''شیطانی آیات'' کے نام سے جو ناول لکھا ہے جس کے مختلف اقتباسات انٹرنیشنل عرب وغیر عرب اخبارات نے نقل کئے ہیں، برطانیہ میں پینگوئن (Penguin) نے اور امریکہ میں وی کنگ (Viking) نے اس کتاب کو شائع کیا ہے، اس کی اشاعت کے بعد مختلف اسلامی اور غیر اسلامی حلقوں کی جانب سے اسلام اور اسلامی مقدسات پر نازیبا اور رکیک اسلوب میں کئے گئے حملوں کی وجہ

(44) ایضاً، الدورة الثانية، القرار الاول ، ص: ٤٩، ٥٠

سے اس کی سخت مذمت کی گئی ہے۔

المجمع الفقہی کے اجلاس میں اس ناول کے بعض اقتباسات اور حصوں کو دیکھا گیا، اجلاس نے دیکھا کہ اس میں بہتان طرازی اور انتہائی نازیبا و غلط الفاظ میں رسول اللہؐ اور امہات المؤمنین ازواج مطہراتؓ کا ذکر کیا گیا ہے، نیز دوسری بے حرمتیاں کی گئی ہیں، بلکہ اس میں خلیل اللہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کا ذکر بھی ایسے گھٹیا اسلوب میں کیا گیا ہے جو احترام انبیاء کے مطابق نہیں ہے، ازواج مطہرات کا تذکرہ بے انتہاء رکیک اور ایسے پست ترین اسلوب میں کیا گیا ہے جو تاریخی، علمی یا ادبی کسی بھی دائرہ سے خارج ہے، اور اسلامی عقیدہ کی مقدسات پر ایسا حملہ ہے جس پر کسی بھی متمدن ملک میں جہاں حقوق ومقدسات کا تحفظ کرنے والے قوانین، دستور اور نظام موجود ہو، اسے جرم قرار دیا جائے گا اور اس پر سزا نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ اس ناول میں درج امور آزادی کے دائرہ سے باہر ہیں، اور زبان درازی اور احساسات کو مجروح کرنے والے گھٹیا اسلوب میں قابل احترام مقدسات کو نشانہ بنایا گیا ہے۔

اس سنگین موضوع اور اسلامی مقدسات کی بے حرمتی و پامالی اور گھٹیا حملوں کے اس ناروا سلوک پر اجلاس میں غور کیا گیا اور درج ذیل فیصلے کئے گئے:

۱۔ المجمع سمجھتا ہے کہ شیطانی آیات نامی اس کتاب میں جو کذب بیانی و بہتان طرازی کی گئی ہے وہ ایسے فحش اور رکیک اسلوب میں ہے کہ وہ کسی علمی جواب کی مستحق نہیں ہے، وہ کوئی علمی یا تاریخی آراء نہیں ہیں جن کا جواب دیا جانا ضروری ہو۔

۲۔ المجمع کا اجلاس اس مجرم کی اس مذموم حرکت کی سخت ترین مذمت کرتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ اس کی وجہ سے وہ اسلام سے مرتد ہو گیا ہے اور ارتداد کی اسلامی سزا کا مستحق ہو گیا ہے۔

۳۔ اجلاس اعلان کرتا ہے کہ اس شخص کے خلاف اور اس کتاب کو طبع کرنے والے مطبع کے خلاف برطانیہ کی مخصوص عدالتوں میں مقدمات دائر کر کے اسے قرار واقعی سزا دلوائی جائے، اور یہ مقدمات آرگنائزیشن آف اسلامک کانفرنس (OIC) کی جانب سے دائر کئے جائیں جو تمام اسلامی ممالک کی نمائندہ ہے، اور مقدمہ کی پیروی کے لئے تعزیراتی مقدمات کے ماہر اور تجربہ کار طاقتور وکیل مقرر کئے جائیں جن کی مسلکی امانت داری قابل اطمینان ہو۔

۴۔ اجلاس اعلان کرتا ہے کہ اس گھٹیا مصنف کے خلاف کسی اسلامی ملک میں بھی وہاں کی نیابت عامہ کی

جانب سے تعزیراتی مقدمہ دائر کر کے غائبانہ طور پر اس کے خلاف پیروی کی جائے ، اور اسلامی شریعت کے مطابق فیصلہ کیا جائے ، خواہ اس فیصلہ کے فوری نفاذ کی کوئی شکل نہ ہو، اور اس فیصلہ کا ذرائع ابلاغ کے ذریعہ اعلان کر کے ایسے گھٹیا ورکیک حرکت پر مسلمانان عالم کی ناراضگی کا اظہار کیا جائے۔

۵۔ یہ اجلاس طے کرتا ہے کہ مصنف نے برطانوی مراجع کو اپنا جو معذرت نامہ بھیجا ہے جسے اخبارات نے شائع کیا ہے، اور اس میں کہا گیا ہے کہ: اسے افسوس ہے کہ اس سے مسلمانوں کے جذبات مجروح ہوئے ہیں، یہ بالکل لا حاصل اور نا قابل قبول معذرت نامہ ہے، اور اس سے اس کی قبیح و شنیع بہتان طرازی میں کوئی کمی نہیں آتی، ان حالات میں معذرت کے ساتھ یہ اقرار واعتراف بھی لازماً ہونا چاہئے کہ اس نے اپنی کتاب میں جو کچھ لکھا ہے وہ محض جھوٹ اور بہتان کا پلندہ ہے اور بالکل غلط ہے، اور اس اعتراف کی اشاعت بھی اسی معیار و سطح کے ذرائع ابلاغ پر کرائی جائے جس سطح پر اس پلندہ کو مشہور کیا گیا ہے۔

۶۔ اجلاس اسلامی ممالک کی حکومتوں اور عوام سے اپیل کرتا ہے کہ ان تمام اشاعتی اداروں کا مکمل بائیکاٹ کریں جنہوں نے اس ناپاک و مذموم کتاب کی اشاعت کی ہے یا اس کی اشاعت میں کسی طرح کی کوئی مدد کی ہے، یا مصنف کو معاوضہ یا انعام دیا ہے، ان اداروں کی تمام کتابوں کا خواہ وہ جس نوعیت کی ہوں، مکمل بائیکاٹ کیا جائے۔

رابطہ عالم اسلامی کی امانت عامہ نے المجمع الفقہی الاسلامی کے اس فیصلہ کو نشر کرنے سے پہلے بھی اس کتاب کی سنگینی وغلط بیانی اور اس کی طباعت واشاعت میں مالی تعاون کرنے والے ادارہ کے بائیکاٹ کی ضرورت سے عالم اسلام کو آگاہ کر دیا تھا، اس فیصلہ کی اشاعت کے ساتھ پوری دنیا کے ہر ہر مسلمان کو اور بالخصوص برطانیہ وامریکہ جہاں اس کی اشاعت ہوئی ہے، کے مسلمانوں سے اپیل کی کہ اس کتاب کی بہتان طرازیوں کو وہ خود بھی طشت از بام کریں اور اپنے مسلم بھائیوں اور حق وانصاف کو تسلیم کرنے والے دیگر لوگوں کو بھی آمادہ کریں کہ وہ اس کی اشاعت کرنے والے ادارہ اور اس کی تقسیم و مارکیٹنگ میں معاونت کرنے والے دیگر تمام اداروں کا بائیکاٹ کریں۔(45)

---

(45) ایضاً، الدورة الحادية عشرة، القرار الثانی ، ص: ۲۵۱ تا ۲۵٤

(5) شرف انسانیت/ انسانی حقوق

1۔ دوران علاج ستر کھولنے کا ضابطہ

المجمع الفقہی کے اجلاس میں اس موضوع کا جائزہ لیا گیا اور درج ذیل فیصلہ طے پایا:

۱- شرعی اصل یہ ہے کہ مرد کے سامنے عورت کا ستر کھولنا اور اسی طرح اس کے برعکس اور عورت کے سامنے عورت کا ستر کھولنا اور مرد کے سامنے مرد کا ستر کھولنا جائز نہیں ہے۔

۲- المجمع الفقہی اس موضوع پر مجمع الفقہ الاسلامی تابع اسلامک آرگنائزیشن کانفرنس (OIC) کے فیصلہ نمبر ۸۱ (۸/۱۲) کی تائید کرتی ہے (46) جس کے الفاظ یہ ہیں: ''اصل یہ ہے کہ جب مسلم اکسپرٹ خاتون ڈاکٹر موجود ہو تو وہی خاتون مریضہ کا ستر دیکھ سکتی ہے، اگر ایسی ڈاکٹر موجود نہ ہو تو غیر مسلم خاتون ڈاکٹر اس کام کو انجام دے گی، اگر وہ بھی موجود نہ ہو تو ایک مسلم مرد ڈاکٹر، اور اگر وہ بھی نہ ہو تو غیر مسلم مرد ڈاکٹر ستر دیکھ سکتا ہے، اس شرط کے ساتھ مرض کی تشخیص اور اس کے علاج میں عورت کا صرف بقدر ضرورت حصہ ہی دیکھا جا سکتا ہے اس سے زائد نہیں، اور بقدر استطاعت نگاہ بھی نیچی رکھی جائے اور عورت کا علاج اس کے کسی محرم، شوہر یا قابل اعتماد خاتون کی موجودگی میں ہی مرد ڈاکٹر کرے گا تاکہ خلوت کا اندیشہ نہ رہے''۔(47)

۳- مذکورہ تمام احوال میں ڈاکٹر کے ساتھ صرف ایسا شخص ہی شریک رہ سکتا ہے جس کی شرکت کسی انتہائی طبی ضرورت کے تحت ضروری ہو، اور اس شخص پر واجب ہے کہ جو راز وہ دیکھے اسے پوشیدہ رکھے۔

۴- صحت اور اسپتالوں کے ذمہ داران پر واجب ہے کہ مسلم مردوں اور مسلم عورتوں کی شرم گاہوں کے ستر و حفاظت کے لئے ایسے ضوابط اور لائحہ عمل بنائیں جن سے خاص یہ مقصد پورا ہوتا ہو، اور اخلاق مسلم کا احترام نہ کرنے والوں کو سزا دیں اور ایسا انتظام ترتیب دیں کہ دوران علاج مناسب لباس

---

(46) قرارات و توصيات مجمع الفقه الاسلامی المنبثق من منظمة المؤتمر الاسلامی (OIC) للدورات ۱ تا ۱٤ ۔ القرارات ۱ تا ۱۳٤، مطابع الدوحة الحديثة المحدودة، قطر، الطبعة الرابعة، ۲۰۰۳ء، ص: ۲۷٤، ۲۷۵

(47) قرارات و توصيات مجمع الفقه الاسلامی المنبثق من منظمة المؤتمر الاسلامی للدورات ۱ تا ۱٤ ۔القرارات ۱ تا ۱۳٤، مطابع الدوحة الحديثة المحدودة، قطر، الطبعة الرابعة، ۲۰۰۳ء، ص: ۲۷٤، ۲۷۵

فراہم کر کے قدر ضرورت سے زائد کشف عورت نہ ہونے دیا جائے۔

المجمع سفارش کرتا ہے کہ:

ا-صحت کے ذمہ داران صحت سے متعلق سیاست میں تبدیلی کریں جو فکر، طریقہ کار اور نفاذ تینوں میدانوں میں ہمارے دین حنیف اور اس کے بلند واعلیٰ اخلاقی اقدار سے ہم آہنگ ہو، اور وہ مسلمانوں سے حرج کو دور کرنے اور ان کی کرامت اور آبرو کی حفاظت پر اپنی پوری توجہ صرف کریں۔

۲-ہر اسپتال میں ایک شرعی رہنما مقرر کیا جائے جو مریضوں کو دینی ہدایت ورہنمائی کرے۔(48)

2۔لاش کا پوسٹ مارٹم

رابطہ عالم اسلامی کے ماتحت قائم المجمع الفقہی الاسلامی کے دسویں اجلاس میں مذکورہ موضوع پر غور وخوض اور مباحثہ کیا گیا۔المجمع الفقہی نے محسوس کیا کہ لاشوں کا پوسٹ مارٹم ایسی ضرورت ہے جس کی بنیاد پر پوسٹ مارٹم کی مصلحت انسانی لاش کی بے حرمتی کے مفسدہ پر فوقیت رکھتی ہے۔چنانچہ المجمع الفقہی نے طے کیا کہ:

اول: مندرجہ ذیل مقاصد کے تحت لاشوں کا پوسٹ مارٹم جائز ہے:

(الف) تعزیراتی مقدمہ میں موت یا جرم کے اسباب کی دریافت قاضی کے لئے دشوار ہو اور پوسٹ مارٹم کے ذریعہ ہی اس کی دریافت ہو سکتی ہو۔

(ب) پوسٹ مارٹم کے متقاضی امراض کی دریافت مطلوب ہو تا کہ اس کی روشنی میں ان امراض کے لئے مناسب علاج اور ضروری احتیاطی اقدامات کئے جا سکیں۔

(ج) طب کی تعلیم وتدریس مقصود ہو جیسا کہ میڈیکل کالجز میں رائج ہے۔

دوم: بغرض تعلیم پوسٹ مارٹم میں درج ذیل شرائط کی رعایت ضروری ہے:

(الف) لاش اگر کسی معلوم شخص کی ہو تو موت سے قبل حاصل کی گئی خود اس کی اجازت یا موت کے بعد وارثین کی اجازت ضروری ہے، معصوم الدم لاش کا پوسٹ مارٹم بغیر ضرورت نہیں ہونا چاہئے۔

(ب) پوسٹ مارٹم بقدر ضرورت ہی کیا جائے تا کہ لاشوں کی بے حرمتی کی صورت نہ پیدا ہو۔

---

(48) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة ،الدورات : من الاولى الى السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامی،الدورة الرابعة عشرة،القرار الثامن ،ص:۳۰۸، ۳۰۹

(ج) خواتین کی لاشوں کا پوسٹ مارٹم خواتین ڈاکٹروں کے ذریعہ ہی کرنا ضروری ہے۔

سوم: تمام حالات میں پوسٹ مارٹم شدہ لاش کی تدفین واجب ہے۔

(نوٹ: شیخ صالح بن فوزان بن عبداللہ الفوزان کو طبی تعلیم کے مقصد سے مسلم لاش کے پوسٹ مارٹم کے جواز سے اتفاق نہیں ہے، اسی طرح محمد بن عبداللہ السبیل کو اس بارے میں تحفظ ہے، اور بکر ابوزید اس کے مخالف ہیں اور تعلیم اور امراض کی تحقیق کے لئے مسلم لاش کے پوسٹ مارٹم کے جواز کے موافق نہیں ہیں)۔(49)

3۔ باکسنگ، فری اسٹائل فائٹنگ اور بیل کے ساتھ کشتی

المجمع الفقہی الاسلامی نے مذکورہ امور پر غور کیا جنہیں صحیح جسمانی ورزش تصور کیا جاتا ہے، اور بعض غیر مسلم ممالک میں بیلوں کے ساتھ کشتی کا رواج ہے، ورزشی کھیلوں کے نام پر ہونے والی ان کشتیوں کو اسلامی اور غیر اسلامی ممالک میں ٹیلی ویژن کے پروگراموں پر بھی نشر کیا جاتا ہے، اس سلسلہ میں المجمع الفقہی کے گذشتہ اجلاس میں تشکیل کردہ ماہر اطباء کی کمیٹی کی تحقیقات اور ان کھیلوں کے خطرناک نتائج کے اعداد و شمار پر غور کے بعد درج ذیل امور طے کئے:

اول: باکسنگ:

اجلاس کا متفقہ خیال ہے کہ ان دنوں باکسنگ (مکے بازی) کے جو مقابلے منعقد ہوتے ہیں وہ شریعت اسلامی میں بالکل حرام ہیں، کیونکہ ان میں فریق مقابل کو ایسی شدید جسمانی اذیت پہنچانے کو بالکل جائز تصور کیا جاتا ہے کہ بسا اوقات مد مقابل اندھا پن، سخت نقصان، دماغی چوٹ یا گہرے ٹوٹ پھوٹ بلکہ موت کا بھی شکار ہو جاتا ہے، اور مارنے والے پر اس کی کوئی ذمہ داری نہیں آتی ہے، جیتنے والے کے حامیوں کو اسکی جیت پر خوشی اور مد مقابل کی اذیت پر مسرت ہوتی ہے جو اسلام میں ہر اعتبار سے حرام اور نا قابل قبول ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے:

﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ (سورہ البقرہ/۱۹۵)

اور اپنے آپ کو اپنے ہاتھوں تباہی میں مت ڈالو۔

اور ارشاد ہے:

---

(49) ایضاً الدورة العاشرة ، القرار الاول ، ص: ۲۱۳،۲۱٤

﴿ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً﴾ (سورہ النساء/۲۹)

اور تم ایک دوسرے کو قتل بھی مت کرو، بلاشبہ اللہ تعالیٰ تم پر بڑے مہربان ہیں۔

اور نبی کریم ﷺ کا فرمان ہے: "لا ضرر ولا ضرار"۔ فقہاء اسلام نے صراحت سے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنا خون دوسرے کیلئے مباح کر دے اور کہے کہ مجھے قتل کر دو تو بھی اس کا قتل جائز نہیں ہے، اگر دوسرا شخص ایسا کرتا ہے تو وہ اس کا ذمہ دار اور سزا کا مستحق ہوگا۔

ان بنیادوں پر اکیڈمی نے طے کیا کہ باکسنگ نہ تو جائز ہے اور نہ اسے جسمانی ورزش کا نام دینا صحیح ہے، کیونکہ ورزش میں مشقت ہوتی ہے، دوسرے کو ایذاء یا ضرر رسانی نہیں ہوتی ہے، ضروری ہے کہ علاقائی ورزشی پروگراموں سے اسے ختم کیا جائے، اور عالمی مقابلوں میں ان میں شرکت نہ کی جائے، اکیڈمی یہ بھی طے کرتی ہے کہ ٹی وی پروگراموں پر انہیں نشر کرنا جائز نہیں ہے، تاکہ نئی نسل کے بچے انہیں سیکھنے اور نقل کرنے سے محفوظ رہیں۔

دوم: فری اسٹائل فائٹنگ:

فری اسٹائل فائٹنگ جس میں لڑنے والے ایک دوسرے کی ایذا رسانی کو مباح سمجھتے ہیں، اکیڈمی نے اس کو پوری طرح باکسنگ کے مشابہ قرار دیا، دونوں کی ظاہری شکلوں میں فرق کے باوجود وہ تمام شرعی ممنوعات جن کا باکسنگ کے تحت ذکر ہوا، فری اسٹائل فائٹنگ میں بھی پائی جاتی ہیں جن کے مقابلے منعقد ہوتے ہیں، لہذا یہ بھی شرعاً حرام ہیں، کشتی کی دوسری شکلیں جو محض جسمانی ورزش کیلئے کھیلی جاتی ہیں اور ان میں ایذاء رسانی کو مباح نہیں سمجھا جاتا ہے شرعاً جائز ہیں، اور اجلاس کے خیال میں ان میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے۔

سوم: بیلوں کے ساتھ کشتی:

بعض ممالک میں بیلوں کے ساتھ کشتی کا رواج ہے، جن میں تربیت یافتہ مسلح انسان اپنی مہارت سے مدمقابل بیل کو موت کے گھاٹ اتار دیتا ہے، اسلام کی نظر میں یہ بھی شرعاً حرام ہے، کیونکہ اس میں جانور کو ایذاء پہنچا کر اور جسم میں نیزے بھونک کر قتل کیا جاتا ہے، اور بیشتر اوقات خود بیل بھی اپنے مقابل انسان کو ختم کر دیتا ہے، یہ لڑائی ایک وحشیانہ عمل ہے جسے شریعت اسلامیہ تسلیم نہیں کرتی ہے، رسول کریم ﷺ سے صحیح حدیث میں مروی ہے کہ "ایک عورت نے ایک بلی کو باندھ رکھا تھا، نہ اسے کھلاتی پلاتی تھی

اور نہ ہی چھوڑ دیتی تھی کہ وہ خود گھوم پھر کر زمین سے کھالے، وہ اس وجہ سے جہنم میں ڈالی گئی''، لہذا جب بلی کو باندھ رکھنے سے قیامت کے دن جہنم میں داخل ہونا پڑے تو بیل کو اسلحہ سے تکلیف پہنچا پہنچا کر مار ڈالنا کیونکر درست ہوسکتا ہے۔

چہارم: جانوروں کی لڑائی:

اکیڈمی نے طے کیا کہ بعض ممالک میں اونٹوں، مینڈھوں، مرغوں وغیرہ کے لڑانے کا جو رواج ہے جن میں ایک جانور دوسرے کو زخمی یا ختم کر دیتا ہے، وہ بھی حرام ہیں۔(50)

(6) سائنسی وطبی موضوعات

1۔ موت کا تیقن اور جسم انسانی سے طبی آلات کی علاحدگی

المجمع الفقہی الاسلامی نے اس موضوع پر غور کیا کہ یقینی طبی علامات کے ذریعہ کیا موت کا تیقن ہو سکتا ہے، اور شدید نگہداشت (Intensive Care) کی حالت میں مریض کے جسم سے لگے ہوئے زندہ رکھنے کے آلات کو ہٹا لینے کا کیا حکم ہے؟ اجلاس میں سعودی عرب کی وزارت صحت کی جانب سے نیز ماہر اطباء کی طرف سے زبانی اور تحریری بیانات وآراء پر غور کیا گیا، اجلاس میں اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ کے اس بابت کئے گئے فیصلہ نمبر (۵) کو بھی پیش نظر رکھا گیا۔(51)

موضوع کے تمام پہلوؤں پر غور وخوض کے بعد المجمع الفقہی نے درج ذیل فیصلے کئے:

جس مریض کے جسم سے زندگی جاری رکھنے کے آلات لگے ہوں، اگر اس کے دماغ کی کارکردگی مکمل طور پر بند ہو جائے اور تین ماہر وواقف کار ڈاکٹرز اس بات پر متفق ہوں کہ اب یہ کارکردگی دوبارہ بحال نہیں ہوسکتی ہے تو اس مریض کے جسم سے لگے ہوئے آلات ہٹا لینا درست ہے، خواہ ان آلات کی وجہ سے مریض میں حرکت قلب اور نظام تنفس قائم ہو، البتہ مریض کی موت شرعاً اس وقت سے معتبر مانی جائے گی جب ان آلات کے ہٹانے کے بعد قلب اور تنفس اپنا کام بند کر دیں۔

---

(50) ایضاً، الدورة العاشرة، القرار الثالث ، ص : ۲۱۸ ، ۲۲۰

(51) قرارات و توصیات مجمع الفقه الاسلامی المنبثق من منظمة المؤتمر الاسلامی (OIC) للدورات ۱ تا ۱٤ .القرارات ۱ تا ۱۳٤، مطابع الدوحة الحديثة المحدودة، قطر، الطبعة الرابعة، ۲۰۰۳ء، ص: ۷٦ ، ۷۷

شیخ محمد بن جبیر کے نزدیک جب ڈاکٹر فیصلہ کردیں کہ مریض کے دماغ کی پوری کارکردگی ختم ہوچکی ہے تو اسے مردہ قرار دے دیا جائے گا، اور شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کو بھی مذکورہ فیصلہ کے آخری جزء ''البتہ مریض کی موت شرعاً....الخ'' سے اختلاف ہے۔(52)

2۔ایسی دواؤں کا استعمال جن میں خنزیر وغیرہ نجس العین شامل ہو اور اس کا متبادل کم فائدہ کا حامل موجود ہو جیسے (New Heparin) (مانع انجماد خون دوا)

جن دواؤں میں کچھ نجس العین شامل ہو جیسے خنزیر اور ان دواؤں کا متبادل موجود ہو لیکن ان کی افادیت نسبتاً کم ہو جیسے نیا ہپارین (New Heparin) جو ہلکے وزن کا ہوتا ہے، ایسی دواؤں کے استعمال کے موضوع پر پیش کردہ مقالات میں درج ذیل باتیں سامنے آئیں:

۱- ہپارین (Heparin) سے مراد وہ مادہ ہے جو جسم کے متعین خلیوں سے بنتا ہے، اور عام طور پر اسے جانوروں کے جگر، پھیپھڑے اور آنتوں سے نکالا جاتا ہے، ان جانوروں میں گائے اور خنزیر بھی ہوتے ہیں۔

وہ ہپارین جو ہلکے وزن والا ہوتا ہے اسے مختلف کیمیائی طریقوں کے ذریعہ عام ہپارین سے حاصل کیا جاتا ہے، ان دونوں قسم کے ہپارین کا استعمال مختلف امراض کے علاج میں ہوتا ہے جیسے قلب کے امراض، درد سینہ (انجائینا-angina)، انجماد خون (Thrombosis) کا ازالہ وغیرہ۔

۲- ہلکے وزن والا ہپارین جو عام ہپارین سے حاصل کیا جاتا ہے اس کی تیاری اس طرح کیمیائی طریقوں سے کی جاتی ہے جس کے نتیجہ میں ایسے نئے مرکبات وجود میں آتے ہیں جو اپنے خواص اور فیزیائی و کیمیائی صفات میں عام ہپارین سے مختلف ہوتے ہیں، اسے فقہاء استحالہ (انقلاب ماہیت) کہتے ہیں۔

۳- نجاست اگر کسی ایسے دوسرے مادہ میں بدل جائے جس کی صفات اور خواص مختلف ہوں جیسے تیل صابن بن جائے یا کسی اور چیز میں بدل جائے۔ یا کسی مادہ کو اس طرح ختم کردیا جائے کہ اس کی ذات اور صفات بدل جائیں، یہ فقہ اسلامی میں قابل قبول طریقہ تسلیم کیا گیا ہے جس کی بنا پر کسی چیز کے

---

(52) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة ،الدورات : من الاولی الی السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامی، الدورة العاشرة ، القرار الثانی ، ص: ۲۱۶، ۲۱۷

پاک اوراس سے انتفاع شرعاً درست ہونے کا حکم لگایا جاتا ہے۔

اکیڈمی نے اس موضوع پر تفصیلی غور وخوض کیا، اہل علم کی آراء کو پیش نظر رکھا، یہ بھی دیکھا کہ شریعت کے قواعد حرج کو ختم کرنے ،مشقت کو دور کرنے اور ضرر کو حتی الامکان زائل کرنے کا تقاضہ کرتے ہیں، اور یہ کہ ضرورتیں ممنوعات کو مباح کردیتی ہیں، اور دو ضرر میں سے بڑے ضرر کو دور کرنے کے لئے چھوٹے ضرر کو انگیز کرلیا جاتا ہے۔ان امور کے پیش نظر اکیڈمی درج ذیل فیصلہ کرتی ہے:

۱- ہلکے وزن والے نئے ہیپارین کے ذریعہ علاج کرانا مباح ہے جبکہ ایسا مباح متبادل موجود نہ ہو جو علاج میں اس سے بے نیاز کردے، اور متبادل کے ذریعہ علاج میں طویل عرصہ لگتا ہو۔

۲- اس کے استعمال میں صرف اتنی ہی مقدار پر اکتفاء کیا جائے جو ضروری ہو، اور جب یقینی طور پر طاہر متبادل مل جائے تو اسے اختیار کرلیا جائے ، تاکہ اصل اجازت پر عمل ہو اور اختلاف سے بچا جاسکے۔

۳- اکیڈمی نے اسلامی ممالک کی وزارت ہائے صحت سے اپیل کی کہ وہ دوا ساز کمپنیوں کو آمادہ کریں کہ وہ ہیپارین اور ہلکے وزن والے نئے ہیپارین کی تیاری میں صحت مند بیل وگائے کا استعمال کریں۔(53)

3۔ضبط تولید کا شرعی حکم

ضبط تولید (برتھ کنٹرول) جسے ''فیملی پلاننگ'' کا نام دیا جاتا ہے، کے موضوع پر تیسرے اجلاس میں غور کیا گیا، مناقشہ اور غور وفکر کے بعد باتفاق رائے درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

اسلامی شریعت نسل انسانی کے اضافہ اور زیادتی کی ترغیب دیتی ہے، اور اسے بندوں پر اللہ کی عظیم نعمت اور بڑا احسان شمار کرتی ہے، اس بابت قرآن کریم اور احادیث رسول میں متعدد ہدایات مروی ہیں، جو بتاتی ہیں کہ ضبط تولید یا منع حمل اللہ کی بنائی ہوئی فطرت انسانی کے خلاف ہے، اور اس شریعت اسلامی سے غیر ہم آہنگ ہے جسے اللہ نے بندوں کے لئے اپنا پسندیدہ قرار دیا ہے، برتھ کنٹرول یا منع حمل کے علمبردار ان کا مقصد یہ ہے کہ مسلمانوں اور بالخصوص عرب اقوام اور کمزور قبائل کی تعداد میں کمی

(53) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی برابطة العالم الاسلامی، الدورة السابعة عشرة المنعقدة فی الفترة من ١٩-٢٣/١٠/١٤٢٤ھ ، القرار الرابع ، ص ٣٩ ، ٤٠

کرائیں، تاکہ وہ ان کے ممالک کو اپنی کالونی اور وہاں کے باشندوں کو اپنا غلام بنا کر اسلامی ممالک کی نعمتوں سے فائدہ اٹھائیں، دوسری جانب یہ عمل اللہ تعالی سے ایک نوعیت کی بدگمانی اور جاہلیت والا فعل ہے، اور اسلامی معاشرہ کو جو اپنی افرادی کثرت اور باہمی ہم آہنگی کا امتیاز رکھتا ہے، اسے کمزور کرنا مقصود ہے۔

ان امور کے پیش نظر یہ اجلاس بالاتفاق طے کرتا ہے کہ برتھ کنٹرول مطلقاً جائز نہیں ہے، اور فقر کے خوف سے بھی منع حمل جائز نہیں ہے، کیونکہ اللہ تعالی ہی رازق اور زبردست قوت کا مالک ہے، روئے زمین کے ہر جاندار کا رزق اللہ کے ذمہ ہے، اسی طرح اس وقت بھی منع حمل جائز نہیں جب ایسے اسباب کی بنیاد پر کرایا جائے جو شرعاً معتبر نہ ہوں، البتہ انفرادی حالات میں اگر یقینی ضرر کا خطرہ ہو مثلاً کسی عورت کو معتاد طریقہ پر (Normal Delivery) ولادت نہیں ہو رہی ہو اور آپریشن ہی کے ذریعہ بچہ کو نکالنا ممکن ہو، تو استقرار حمل کو روکنے یا اسے مؤخر کرنے والے اسباب اختیار کرنا جائز ہے، اور اسی طرح قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر کے مطابق دیگر جسمانی صحت یا شرعی اسباب کی بنیاد پر بھی حمل کو مؤخر کرنے کے اسباب اختیار کئے جا سکتے ہیں، اور اگر قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر کی رائے میں استقرار حمل کی صورت میں ماں کی جان کو یقینی خطرہ لاحق ہو تو ایسی صورت میں منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا ہی متعین ہو جاتا ہے۔

مذکورہ بالا اسباب کی رو سے عمومی حالات میں ضبط تولید یا منع حمل کے لئے لوگوں کو آمادہ کرنا جائز نہیں ہے، لوگوں کو جبراً منع حمل پر مجبور کرنا تو سخت ترین گناہ اور بالکل ہی ناجائز ہے، جبکہ دوسری جانب عالمی سطح پر اپنی برتری اور دوسروں کی تباہی کے لئے اسلحوں کی دوڑ میں بے انتہا دولت لٹائی جا رہی ہے اور اقتصادی ترقی، تعمیر اور قوموں کی ضروریات کی تکمیل سے صرف نظر کیا جا رہا ہے۔(54)

4۔ مصنوعی بارآوری اور ٹیسٹ ٹیوب بے بی

میڈیکل سائنس کی دنیا کے اس مسئلہ کو شرعی اصولوں کے مطابق حل کرنے کے لیے مجمع کے تین مختلف اجلاسوں میں اس پر غور وخوض اور بحث ومباحثہ کیا گیا۔

اس موضوع پر سب سے پہلے مجمع کے پانچویں اجلاس میں غور کیا گیا۔ موضوع کے مختلف پہلوؤں

(54) قرارات المجمع الفقهي الاسلامي بمكة المكرمة ،الدورات : من الاولى الى السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامي ، الدورة الثالثة ، ص: ٥٩، ٦٠

پر غور وخوض اور مباحثہ کے بعد اجلاس نے محسوس کیا کہ یہ موضوع شرعی اعتبار سے انتہائی حساس اور متعدد گوشوں کو لئے ہوا ہے، نیز خاندانی زندگی اور سماجی واخلاقی حالات پر مرتب ہونے والے اس کے نتائج انتہائی سنگین ہیں، جیسا کہ بتایا گیا کہ اس کے مختلف طریقے اور صورتیں آج غیر ممالک میں رائج ہیں، دوسری جانب شرعی نقطۂ نظر سے اس کے احکام شرعی حلال وحرام کے مختلف ابواب سے متعلق ہیں، ضرورت وحاجت کے قواعد، نسب اور شبہات کے ضوابط، فراش زوجیت، غیر مرد کے ساتھ حاملہ عورت کے تعلق، عدت اور استبراء رحم کے احکام، حرمت مصاہرت اور ان کے علاوہ عورت کے اندر داخلی بار آوری یا نلکی کے اندر خارجی بار آوری کے بعد رحم میں انجکٹ کرنے کی ناجائز صورتوں کے ارتکاب پر واجب ہونے والی سزائے تعزیر وحد۔(55) مجمع نے اس اہم موضوع پر دوبارہ اپنے ساتویں اجلاس میں بحث کی۔

اس اجلاس میں اکیڈمی کے رکن شیخ مصطفیٰ احمد زرقاء کی مذکورہ عنوان سے تحریر پیش ہوئی، یہ موضوع وقت کا اہم ترین مسئلہ ہے، اجلاس میں اس میدان میں ہوئی طبی پیش رفت اور سائنس اور ٹیکنالوجی کی ان جدید ترین تحقیقات کا بھی جائزہ لیا گیا جو انسانی بچوں کی پیدائش کو ممکن اور بانجھ پن کے مختلف اسباب پر قابو پانے کے سلسلہ میں ہوسکی ہیں۔ اس تحریر کا ماحصل یہ ہے کہ اولاد حاصل کرنے کے لئے مصنوعی بار آوری (یعنی مرد اور عورت کے درمیان براہ راست جنسی تعلق کے بغیر غیر فطری طریقہ) کے درج ذیل دو بنیادی طریقے ہیں:

۱۔ **اندرونی بارآوری کا طریقہ:** یعنی مرد کے نطفہ کو عورت کے اندر مناسب مقام پر انجیکٹ کردیا جائے۔

۲۔ **بیرونی بارآوری کا طریقہ:** یعنی مرد کے نطفہ اور عورت کے انڈے کو ایک ٹسٹ ٹیوب میں رکھ کر طبی لیبارٹری میں بارآوری کی جائے، پھر اس بارآور انڈے کو عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

ان دونوں طریقوں میں عورت کی بے پردگی اس کام کو انجام دینے والے کے سامنے لازمی ہے۔

حلت یا حرمت سے قطع نظر حمل وتولید کی غرض سے اندرونی یا بیرونی بارآوری کے لئے اپنائے جانے والے طریقے درج ذیل سات ہیں، اندرونی بارآوری کے دو اور بیرونی کے پانچ طریقے ہیں:

اندرونی مصنوعی بارآوری

۱۔ ایک شادی شدہ مرد کا نطفہ لے کر اس کی زوجہ کی اندام نہانی یا رحم میں مناسب مقام پر انجیکٹ کردیا

(55) ایضاً، الدورة الخامسة، القرار الرابع ، ص: ۹۷، ۹۸

جائے جہاں نطفہ فطری طریقہ پر اس انڈے کے ساتھ مل جائے جو بیوی کی انڈادانی خارج کرتی ہے، اس طرح دونوں میں بارآوری ہو، پھر باذن خداوندی رحم کی دیوار میں وہ چمٹ جائیں جس طرح مباشرت کی صورت میں ہوتا ہے، اس طریقہ کو اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب مرد کے اندر کوئی ایسی کمی ہو کہ وہ اپنا مادہ منویہ دوران مباشرت عورت کے مناسب مقام تک نہ پہنچا سکے۔

۲۔ ایک شخص کا نطفہ لے کر دوسرے شخص کی بیوی کے اندر مناسب مقام پر انجیکٹ کر دیا جائے جہاں اندرونی طور پر بارآوری پھر رحم میں علوق ہو جائے، اس طریقہ کو اس وقت اپنایا جاتا ہے جب شوہر بانجھ ہو، اس کے مادۂ منویہ میں انڈے نہ ہوں تو دوسرے مرد سے نطفہ حاصل کیا جاتا ہے۔

بیرونی بارآوری کا طریقہ

۳۔ شوہر کا نطفہ اور اس کی زوجہ کا انڈا لے کر مقررہ فیزیکلی شرائط کے مطابق ایک طبی ٹسٹ ٹیوب میں رکھا جائے جہاں ان دونوں میں بارآوری ہو، پھر جب بارآور حصہ تقسیم وبکھراؤ کا عمل شروع کر دے تو مناسب وقت میں اسے ٹسٹ ٹیوب سے نکال کر اسی خاتون کے رحم میں ڈال دیا جائے تا کہ اس کے رحم کی دیوار میں چمٹ کر ایک عام جنین کی طرح افزائش وتخلیق کے مراحل سے گذرے، اور فطری حمل کی مدت مکمل ہونے کے بعد بچہ یا بچی کی پیدائش ہو، یہی وہ ٹسٹ ٹیوب بے بی ہے جو سائنسی کارنامہ ہے جسے اللہ نے آسان فرمادیا، اور اس طریقہ سے بچے، بچیاں اور جوڑے پیدا ہو چکے ہیں۔

اس تیسرے طریقہ کو اس وقت اپنا جاتا ہے جب بیوی بانجھ ہو، اس کی وہ ٹیوب (فلوپین ٹیوب) بند ہو جو اس کی انڈادانی اور رحم کے درمیان جڑی ہوتی ہے۔

۴۔ زوج کا نطفہ اور کسی دوسری عورت جو اس کی زوجہ نہیں ہے (جسے رضا کار کہتے ہیں) کے انڈے کو لے کر ٹسٹ ٹیوب کے اندر بیرونی بارآوری کی جائے، پھر بارآور ہونے کے بعد اسے اس شخص کی بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

اس طریقہ کو اس وقت اپناتے ہیں جب بیوی کی انڈادانی موجود نہ ہو یا ناکارہ ہو لیکن اس کا رحم درست اور علوق کے قابل ہو۔

۵۔ ایک مرد کا نطفہ اور ایک عورت جو اس کی بیوی نہیں ہے کا انڈا (یہ دونوں رضا کار کہلاتے ہیں) لے کر ٹسٹ ٹیوب میں بیرونی بارآوری کے لئے رکھا جائے، پھر بارآور حصہ کو کسی دوسری شادی

شدہ عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

اس طریقہ کو اس وقت اپناتے ہیں جب وہ شادی شدہ عورت جس کے اندر بارآور حصہ ڈالا گیا ہے انڈادانی کے ناکارہ ہونے کی وجہ سے بانجھ ہولیکن اس کی بچہ دانی درست ہو، اور اس عورت کا شوہر بھی بانجھ ہولیکن دونوں اولاد کی خواہش رکھتے ہوں۔

۶۔ ٹسٹ ٹیوب کے اندر بیرونی بارآوری زوجین کے انڈوں کے درمیان کی جائے، پھر اسے حمل کے لئے رضا کار عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

اس طریقہ کو ایسے موقع پر اختیار کیا جاتا ہے جب زوجہ کا رحم کسی وجہ سے حمل کی قدرت نہ رکھتا ہو، لیکن اس کی انڈادانی درست ہو، یا وہ از راہ فیشن حمل کے لئے تیار نہ ہو، اور دوسری رضا کار عورت حمل کا بار اٹھائے۔

۷۔ یہ طریقہ سابقہ چھٹا طریقہ ہی ہے، فرق یہ ہے کہ بارآوری کے بعد اسے نطفہ والے مرد کی دوسری زوجہ کے اندر داخل کر دیا جائے جو اپنی سوکن کے بچہ کے لئے رضا کارانہ حمل کے لئے تیار ہو۔

یہ آخری طریقہ ان بیرونی ممالک میں جاری نہیں ہے جہاں تعدداز دواج ممنوع ہے، بلکہ صرف انہی ممالک میں جاری ہے جہاں تعدداز دواج کی اجازت ہے۔

اس اجلاس نے قواعد شرعیہ کی روشنی میں مسئلہ پر غور وفکر کے بعد یوں قرار دیا:

ا۔عمومی احکام:

(الف) مسلم خاتون کی بے پردگی ایسے شخص کے سامنے جس کے اور اس خاتون کے درمیان جنسی تعلق شرعاً درست نہیں ہے، کسی حال میں جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ کوئی ایسا مقصد ہو جسے شریعت نے ایسی بے پردگی کے لئے وجہ جواز تسلیم کیا ہو۔

(ب) عورت کو اگر کسی تکلیف دہ مرض سے علاج کی ضرورت ہو، یا کوئی جسمانی غیر فطری حالت پریشان کن بن رہی ہو تو یہ ایک مشروع غرض ہے جس کی وجہ سے علاج کے لئے شوہر کے علاوہ شخص کے سامنے کشف عورت کی اجازت ہے، ایسی صورت میں بقدر ضرورت ہی کشف عورت پر اکتفا کیا جائے گا۔

(ج) اگر کشف عورت کسی ایسے شخص کے سامنے جس کے ساتھ جنسی تعلق جائز نہیں ہے، کسی مشروع

غرض کی بنا پر ہوتو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ اگر ممکن ہوتو معالج مسلم خاتون ہو، ورنہ غیر مسلم خاتون، اور وہ بھی نہ ہوتو قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر ورنہ غیر مسلم۔ معالج اور زیر علاج خاتون کے درمیان خلوت جائز نہیں ہے، شوہر یا کسی دوسری خاتون کی موجودگی ضروری ہے۔

۲۔ مصنوعی بارآوری کا حکم:

۱۔ شادی شدہ عورت جو حاملہ نہیں ہوسکتی ہے، اسے اور اس کے شوہر کے لئے بچہ کی ضرورت ایک جائز مقصد ہے جس کے لئے مصنوعی بارآوری کا جائز طریقہ اپنا کر علاج کرانا درست ہے۔ پہلا طریقہ (جس میں شادی شدہ مرد کا نطفہ اسی مرد کی بیوی کے رحم میں انجیکٹ کرکے داخلی بارآوری کی جاتی ہے) اوپر مذکورہ شرائط کی رعایت کے ساتھ اور اس تحقیق کے بعد جائز ہے کہ حمل کے لئے عورت اس طریقہ کی محتاج ہے۔

۲۔ تیسرا طریقہ (جس میں شوہر و بیوی کے نطفہ وانڈے لے کر ایک ٹسٹ ٹیوب میں خارجی بارآوری کی جاتی ہے پھر اسے اسی انڈے والی بیوی کے رحم میں داخل کردیا جاتا ہے) شرعی نقطۂ نظر سے اپنی ذات میں اصولاً درست ہے، لیکن اس سے وابستہ دیگر امور اور شک کے اسباب کی رو سے بالکل درست نہیں ہے، لہذا اس طریقہ کو انتہائی ضرورت کے حالات میں ہی اور مذکورہ شرائط کے ساتھ اختیار کرنا چاہئے۔

۳۔ ساتویں طریقے کو اکیڈمی کے اس اجلاس نے پہلے درست قرار دیا مگر اس پر اختلافی نقطہ ہائے نظر اور دوبارہ غور وفکر کی نتیجہ میں دوسرا فیصلہ کیا گیا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

۴۔ مذکورہ تینوں جائز طریقوں میں اکیڈمی طے کرتی ہے کہ نومولود کا نسب نطفہ وانڈا دینے والے زوجین سے ثابت ہوگا، میراث اور دیگر حقوق ثبوت نسب کے تابع ہوتے ہیں، لہذا بچہ کا نسب جس مرد و عورت سے ثابت ہوگا، وراثت اور دیگر احکام بھی بچہ اور ان کے درمیان جاری ہوں گے جن کے ساتھ بچہ کا نسب ثابت ہوا ہے۔

سوکن کی طرف سے حمل کے لئے رضا کارانہ تیار ہونے والی زوجہ (جو ساتویں طریقہ میں مذکور ہے) بچہ کے لئے رضاعی ماں کے درجہ میں ہوگی، کیونکہ بچہ نے اس کے جسم وعضو سے استفادہ اس سے کہیں زیادہ کیا ہے جتنا ایک شیر خوار بچہ مدت رضاعت (جس کی وجہ سے وہ رشتے حرام ہوجاتے ہیں

جونسب کی وجہ سے ہوتے ہوں) کے اندر دودھ پلانے والی خاتون سے کرتا ہے۔

۵۔ اوپر مذکورہ خارجی اور داخلی بارآوری کے طریقوں میں سے بقیہ چاروں طریقے شرعاً حرام ہیں، ان میں سے کچھ بھی جواز کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ ان میں یا تو نطفہ و انڈا زوجین کے نہیں ہیں یا رضا کار حاملہ عورت نطفہ و انڈا والے زوجین کے لئے اجنبی ہے۔

مصنوعی بارآوری میں عام طور پر حتی کہ اس کی جائز شکلوں میں بھی دوسرے امور وابستہ ہوتے ہیں، نطفوں یا بارآور حصوں کے ٹسٹ ٹیوب میں اختلاط کے امکانات ہوتے ہیں، بالخصوص جبکہ یہ کام کثرت سے اور عام ہو جائے، اس لئے اکیڈمی دین کا جذبہ رکھنے والوں کو نصیحت کرتی ہے کہ وہ اس طریقہ کو اختیار نہ کریں، الا یہ کہ انتہائی سخت ضرورت ہو، اور آخری درجہ احتیاط اور نطفوں یا بارآور حصوں کے اختلاط سے مکمل تحفظ کے ساتھ کیا جائے۔(56)

ساتواں طریقہ یعنی سوکن کے رحم میں رضا کارانہ حمل اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس میں وہ اختلافی تبصرے پیش ہوئے جو اس موضوع پر اکیڈمی کے ساتویں اجلاس کی قرارداد میں مذکور ساتویں طریقے پر بعض ارکان اکیڈمی کی جانب سے آئے تھے، اس دفعہ کی عبارت یہ تھی:

''ساتواں طریقہ (جس میں شوہر و بیوی کے نطفہ و انڈے کو ٹسٹ ٹیوب میں بارآور کرنے کے بعد اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جاتا ہے جو رحم سے محروم اپنی سوکن کی طرف سے حمل کا بار اٹھانے کے لئے رضا کارانہ طور پر خود کو پیش کرتی ہے) اکیڈمی کے اجلاس کے خیال میں ضرورت کے وقت اور مذکورہ عمومی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے یہ جائز ہے''۔

اس فیصلہ پر آنے والے تبصروں کا خلاصہ یہ ہے:

''دوسری زوجہ جس کے اندر پہلی زوجہ کا بارآور انڈا ڈالا گیا ہے، یہ ممکن ہے کہ اس انڈے پر رحم کے بند ہونے سے پہلے اپنے شوہر کے ساتھ قریبی مدت کے اندر مباشرت کے نتیجہ میں وہ زوجہ دوبارہ حاملہ ہو جائے، پھر جڑواں بچے پیدا ہوں اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ انڈے سے ہونے والا بچہ کون ہے اور شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں کون بچہ ہوا ہے، اسی طرح یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ اس انڈے والے بچہ کی ماں کون ہے اور شوہر کے ساتھ ہمبستری کے بچہ کی ماں کون ہے، اسی طرح بسا اوقات علقہ یا مضغہ کی

---

(56) ایضاً، الدورة السابعة، القرار الخامس ، ص: ١٤٨ تا ١٥٤

صورت میں کسی ایک حمل کی موت ہوجائے اور دوسرے حمل کی ولادت کے ساتھ ہی وہ ساقط ہوتو معلوم نہیں ہوگا کہ وہ انڈے کا بچہ ہے یا شوہر کی مباشرت کے حمل کا بچہ ہے، یہ صورت حال حقیقی ماں کے تعلق سے دونوں حملوں کے درمیان اختلاط نسب پیدا کرے گی اور اس پر مرتب ہونے والے احکام میں التباس ہوگا، یہ ساری باتیں ضروری قرار دیتی ہیں کہ مذکورہ طریقہ کی بابت اکیڈمی اپنا فیصلہ نہ دے''۔

اکیڈمی نے حمل وولادت کے ماہرین اطباء کی آراء بھی پیش نظر رکھیں جو انڈے کی حاملہ عورت کے لئے شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں دوبارہ حاملہ ہوجانے کے امکان کی تائید کرتی ہیں، اور مذکورہ تبصرہ کے مطابق اختلاط نسب کا خدشہ پیدا ہوتا ہے۔

یوں بحث ومناقشہ کے بعد قرار دیا گیا کہ پہلے اور تیسرے طریقے کے علاوہ مذکورہ خارجی اور داخلی بار آوری کے تمام بقیہ طریقے شرعاً حرام ہیں، ان میں سے کچھ بھی جواز کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ ان میں یا تو نطفہ وانڈا زوجین کے نہیں ہیں یا رضا کار حاملہ عورت نطفہ وانڈا والے زوجین کے لئے اجنبی ہے۔(57)

5۔اعضاء کی پیوندکاری

اکیڈمی کے اجلاس ہشتم میں اس موضوع پر غور کیا گیا کہ ایک انسان کے بعض اعضاء لے کر دوسرے ضرورت مند انسان کے اندر پیوند کردیے جائیں تاکہ اس کے ناکارہ اعضاء کا بدل بن سکیں، جدید طب نے اسے ممکن بنادیا ہے۔ان مسائل پر اکیڈمی نے یوں قرار دیا:

اول: کسی زندہ انسان کے جسم سے کوئی عضو لینا اور اسے اس دوسرے انسان کے جسم میں لگادینا جو اس کا ضرورتمند ہو اپنی زندگی بچانے کے لئے یا اپنے بنیادی اعضاء کے عمل میں سے کسی عمل کو واپس لانے کے لئے جائز عمل ہے، جو عضو دینے والے کی نسبت سے کرامت انسانی کے منافی نہیں ہے، دوسری طرف عضو لینے والے کے حق میں نیک تعاون اور بڑی مصلحت کا کام ہے، جو ایک مشروع اور قابل تعریف عمل ہے بشرطیکہ درج ذیل شرائط موجود ہوں:

ا۔ عضو کے لینے سے اس کی عام زندگی کو نقصان پہنچانے والا ضرر نہ لاحق ہوتا ہو کیونکہ شریعت کا اصول ہے کہ کسی نقصان کے ازالہ کے لئے اسی جیسے یا اس سے بڑے نقصان کو گوارہ نہیں کیا جائے گا، اور چونکہ ایسی صورت میں عضو کی پیشکش اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنے کے مترادف ہوگا، جو شرعاً ناجائز ہے۔

(57) ایضاً، الدورة الثامنة، القرار الثاني ، ص: ۱٦۱، ۱٦۸

۲۔ عضو دینے والے رضا کار نے اپنی خواہش سے اور بغیر کسی دباؤ کے دیا ہو۔
۳۔ ضرورت مند مریض کے علاج کے لئے عضو کی پیوند کاری ہی طبی نقطہ نظر تنہا ممکن ذریعہ رہ گیا ہو۔
۴۔ عضو لینے اور عضو لگانے کے عمل کی کامیابی غالباً یا عادۃً یقینی ہو۔

دوم: مندرجہ ذیل حالتیں بدرجہٴ اولی جائز شمار کی جائیں گی:

ا۔ کسی مردہ انسان کا عضو دوسرے ضرورت مند انسان کے تحفظ کے لئے حاصل کیا جائے، بشرطیکہ جس کا عضو لیا جا رہا ہے وہ مکلّف ہو اور اپنی زندگی میں اس کی اجازت دے چکا ہو۔
۲۔ کسی مطلقاً ماکول اللحم اور ذبح شدہ جانور یا بوقت ضرورت دوسرے جانور کا عضو کسی ضرورت مند انسان میں پیوند کاری کے لئے لیا جائے۔
۳۔ انسانی جسم سے کوئی حصہ لینا تاکہ اسی انسان کے جسم میں پیوند کاری کی جائے ، مثلاً کھال یا ہڈی کا کوئی ٹکڑا لے کر جسم کے کسی دوسرے مقام پر بوقت ضرورت لگایا جائے۔
۴۔ معدنی یا کسی اور دھات کے مصنوعی ٹکڑے کو کسی مرض کے علاج کے لئے انسان کے جسم میں لگایا جائے جیسے جوڑوں اور قلب کے والو وغیرہ کے لئے استعمال کیا جائے۔

ان چاروں حالتوں کو سابقہ شرائط کے ساتھ اکیڈمی نے جائز قرار دیا۔ اس قرارداد کی تیاری اور مناقشے وغیرہ میں پانچ ماہر میڈیکل ڈاکٹر بھی شامل ہوئے۔(58)

6۔ ناقص الخلقت جنین کا اسقاط

بارھویں اجلاس میں اس موضوع پر ماہر اطباء اور ارکان کی آراء پر غور اور مباحثہ کے بعد اکثریت کی رائے سے درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

ا۔ اگر حمل ایک سو بیس (۱۲۰) دنوں کا ہو تو اس کا اسقاط جائز نہیں، خواہ طبی تشخیص سے یہ ثابت ہو رہا ہو کہ بچہ ناقص الخلقت ہے، البتہ اگر ماہر قابل اعتماد اطباء کی کمیٹی کی رپورٹ سے یہ ثابت ہو رہا ہو کہ حمل کا باقی رہنا ماں کی زندگی کے لئے یقیناً خطرناک ہے تو ایسی صورت میں بڑے نقصان کے ازالہ کے لئے بچہ کا اسقاط جائز ہے خواہ وہ ناقص الخلقت ہو یا نہ ہو۔
۲۔ اگر حمل پر ایک سو بیس دن نہ گزرے ہوں اور ماہر قابل اعتماد اطباء کی کمیٹی کی رپورٹ اور تجرباتی

---

(58) ایضاً، الدورة الثامنة ، القرار الاول ، ص: ۱۵۷ ، ۱۶۰

وسائل اورآلات کے ذریعہ فنی تحقیقات کی بنیاد پر یہ ثابت ہورہا ہو کہ بچہ خطرناک طور پر ایسا ناقص الخلقت ہے جو نا قابل علاج ہے، اوراگر وہ باقی رہ کر اپنے وقت پر پیدا ہوتا ہے تو اسکی زندگی ایک بوجھ اور اسکے اور گھر والوں کے لئے الم رساں رہے گا، تو ایسی صورت میں والدین کے مطالبہ پر اس کا اسقاط جائز ہے، اجلاس اس فیصلہ کے ساتھ ہی اطباء اور والدین سے اس معاملہ میں اللہ کا خوف اور احتیاط ملحوظ رکھنے کی سفارش کرتا ہے۔(59)

7۔جینیٹک انجینئرنگ سے مسلمانوں کا استفادہ کرنا

مجمع کے پندرھویں اجلاس میں اس موضوع پر غور کیا گیا، جو موجودہ دور میں علوم کے میدان میں زبردست اہمیت اختیار کر گیا ہے اور اس کے استعمال کے سلسلہ میں بہت سے سوالات اٹھائے جارہے ہیں، اجلاس کے سامنے یہ بات آئی کہ جینیٹک انجینئرنگ کا محور جینوں (gens) اوران کی ترکیب اوران میں اس طور پر تصرف کہ بعض کو کسی مرض وغیرہ کی وجہ سے ہٹادینے یا بڑھادینے یا ایک کو دوسرے میں ملادینے کے ذریعہ وراثتی خلقی صفات میں تغیر وتبدیلی ہے۔

اس بارے میں غور وفکر، ان پر لکھی گئی تحریروں پر مباحثہ اور مختلف علمی مذاکروں وسمیناروں کے فیصلوں اور سفارشات کو سامنے رکھ کر اجلاس نے درج ذیل فیصلہ کیا:

۱: آرگنائزیشن آف اسلامک کانفرنس کے تابع اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ کے فیصلہ بابت کلوننگ قرارداد نمبر۹۴/۲/۱۰ کی تائید کی جاتی ہے، جو اکیڈمی کے دسویں اجلاس میں صادر کیا گیا تھا۔(60)

۲: کسی مرض سے بچاؤ یا علاج کے لئے یا اس کی شدت کو کم کرنے کے لئے جینیٹک انجینئرنگ کا استعمال جائز ہے، بشرطیکہ اس سے کوئی بڑا ضرر نہ پیدا ہو۔

۳: غلط اور مجرمانہ اور حرام کاموں کے لئے جینیٹک انجینئرنگ کے اسباب ووسائل کا استعمال جائز نہیں ہے۔

---

(59) ایضاً، الدورة الثانية عشرة، القرار الرابع ، ص: ۲۷۹، ۲۸۰

(60) قرارات و توصيات مجمع الفقه الاسلامی المنبثق من منظمة المؤتمر الاسلامی (OIC) للدورات ۱ تا ۱٤ ۔القرارات ۱ تا ۱۳٤،مطابع الدوحة الحديثة المحدودة، قطر، الطبعة الرابعة، ۲۰۰۳ء،ص: ۳۱۵ تا ۳۲۲

۴: اسی طرح انسان کی شخصیت سے کھیل، اس کی انفرادی ذمہ داری کو ختم کرنے یا انسانی نسل کی بہتری کے دعوی سے جین (وراثتی اوصاف) میں تبدیلی کی کوشش کے لئے جینیٹک انجینئرنگ اور اس کے وسائل واسباب کا استعمال جائز نہ ہوگا۔

۵: کسی انسان کی جین سے متعلق تشخیص یا علاج کے لئے کوئی اقدام یا کوئی تحقیق صرف ضرورت کے وقت ہی جائز ہوگی، اور ضروری ہوگا کہ تحقیق سے پہلے اس کے ممکنہ فائدوں اور خطرات کا باریکی کے ساتھ صحیح اندازہ کرلیا گیا ہو اور شرعی اجازت حاصل کرلی گئی ہو، نیز نتائج کو مکمل طور پر مخفی رکھنے کا اہتمام کیا جائے اور اسلامی شریعت کے ان احکام کی پابندی کی جائے جن میں انسان کے احترام اور اس کے شرف ومقام پر زور دیا گیا ہے۔

۶: کاشت کاری ومویشی پالنے کے میدان مین جینیٹک انجینئرنگ کا استعمال جائز ہے، اس شرط کے ساتھ کہ ایسی تمام احتیاطی تدابیر بروئے کارلائی جائیں کہ ان سے کسی انسان، حیوان یا ماحول کوکسی قسم کا کوئی نقصان خواہ مستقبل بعید میں ممکن ہو لاحق نہ ہونے پائے۔

۷: اجلاس نے کمپنیوں اور طبی اور غذائی سامان تیار کرنے والے ان کارخانوں سے جو جینیٹک انجینئرنگ سے حاصل شدہ مواد کا استعمال کرتی ہیں، مطالبہ کیا کہ وہ استعمال ہونے والے تمام مواد کی تفصیل درج کریں، تاکہ ان سامانوں کے استعمال کرنے والے پوری طرح آگاہ رہیں اور ضرر رساں وحرام اشیاء سے بچ سکیں۔

۸: یہ اجلاس نے اطباء، کارخانہ داروں اور لیبارٹیریز کے ذمہ داروں سے سفارش کی کہ وہ اپنے ہر کام میں اللہ کا خوف اور اس کی نگرانی کا احساس رکھیں اور ماحول، فرد اور سماج کو کوئی نقصان پہنچانے سے دور رہیں۔ (61)

8۔ جینیٹک نشان (Imprint) سے استفادہ

اس موضوع پر مجمع کے دو اجلاسوں میں غور کیا گیا۔ پندرھویں اجلاس نے جینیٹک اثر اور اس سے استفادہ کے مواقع کے موضوع پر غور کیا، اس اعتبار سے کہ جین ہی وہ بنیاد ہے جو انسان کی الگ اور مستقل

(61) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة ،الدورات : من الاولى الى السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامی ، الدورة الخامسة عشرة، القرار الاول، ص:٣١٣ تا ٣١٥

شخصیت کی دلیل اور وجہ شناخت ہوتا ہے، مطالعہ وتحقیق سے معلوم ہوا کہ سائنسی لحاظ سے یہ انتہائی دقیق ذریعہ ہے جس سے شریعت کے دائرہ میں علاج کو آسان بنانے میں مدد ملتی ہے، اور اسے پیشاب، منی، تھوک اور خون کے کسی بھی خلیہ سے حاصل کیا جاسکتا ہے، اس بارے میں مطالعہ اور غور وفکر کے بعد اجلاس نے ایک کمیٹی قائم کی جس کے ذمہ اس موضوع پر تفصیلی اور واقعاتی تحقیق پر مشتمل رپورٹ پیش کرنے کا کام لگایا گیا۔(62)

اگلے اجلاس میں اس کمیٹی کی رپورٹ کا مطالعہ کیا گیا، نیز فقہاء، ڈاکٹرز اور ماہرین کے مقالات دیکھے گئے اور ان پر ہوئے مباحثوں کے ملاحظہ کے بعد اکیڈمی کے سامنے یہ چیز آئی کہ جینیٹک نشان کے نتائج والدین کی طرف اولاد کی نسبت یا عدم نسبت کے بارے میں تقریباً قطعی ہیں، اسی طرح واقعہ کے وقت وجگہ میں جو خون، منی یا تھوک کا نمونہ پایا جائے تو اس کی نسبت اصل آدمی کی طرف کرنے میں قطعی ہے، وہ عام قیافہ شناسی کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہے (قیافہ میں اصل وفرع کے مابین جسمانی مشابہت کی بنیاد پر نسب کو ثابت کیا جاتا ہے) اور اس میں اگر کوئی غلطی ہوتی ہے تو وہ موروثی نشان کی ماہیت کی جہت سے نہیں ہوتی ہے، بلکہ انسانی کوشش اور آلودگی کے عوامل کے باعث ہوتی ہے، اس بنا پر اکیڈمی نے طے کیا:

۱۔ جرائم کی تفتیش میں جینیٹک علامتوں سے استفادہ کرنے میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے، اور ایسے جرائم کے ثبوت میں اس کو بنیاد بنایا جاسکتا ہے جن میں حد شرعی اور قصاص نہ ہو، کیونکہ حدیث میں ہے: ''ادرء وا الحدود بالشبهات'' (حدود کو شبہات کی بنیاد پر ساقط کرو)، اس سے سماج میں امن وامان اور انصاف پھیلے گا، مجرم اپنے کیفر کردار کو پہنچے گا اور بے قصور کو بچایا جاسکے گا جو شرع کے مقاصد میں سے ایک اہم مقصد ہے۔

۲۔ نسب کے سلسلہ میں جینیٹک نشان کا استعمال حد درجہ احتیاط اور رازداری سے ہونا چاہئے، اسی لئے اس پر قواعد شرعی اور نصوص کو مقدم رکھا جائے گا۔

۳۔ نسب کی نفی میں شرعاً جینیٹک علامت پر اعتماد کرنا درست نہ ہوگا، اسی طرح لعان پر اسے مقدم نہیں کیا جاسکتا۔

۴۔ جو نسب شرعاً صحیح ثابت ہیں ان کو مزید مؤکد کرنے کے لئے اس کا استعمال درست نہ ہوگا، لوگوں

(62) ایضاً، القرار الثانی ، ص: ۳۱۶

کے نسب اور عزت وآبرو کی حفاظت کے لئے متعلقہ ذمہ داروں پر اسے روکنا اور تادیبی کارروائیاں کرنا ضروری ہوگا۔

۵۔ ذیل کے حالات میں اثبات نسب کے لئے جینیٹک نشان پر اعتماد جائز ہوگا:

(الف) مجہول النسب پر تنازع کی مختلف صورتوں میں، جن کا فقہاء نے ذکر کیا ہے، خواہ تنازعہ اس نوعیت کا ہو کہ مجہول النسب کے بارے میں دلیل ہی نہ ہو یا دلائل مساوی ہوں یا وطی بالشبہہ وغیرہ میں اشتراک پایا گیا ہو۔

(ب) اسپتالوں میں بچوں کی پیدائش یا بچہ گھروں میں پیدائش یا ٹسٹ ٹیوب بے بی وغیرہ میں اشتباہ کی صورتیں۔

(ج) ایسے ہی حادثات، آفات اور جنگ وغیرہ میں بچے ضائع ہوجائیں، یا مل جُل جائیں اور ان کے گھر والوں کو پہچانا نہ جاسکے، یا ایسی نعشیں ہوں جن کی شخصیت کا پتہ لگانا دشوار ہو، یا جنگ کے قیدیوں اور مفقودین کی تحقیق مقصود ہو۔

٦۔ کسی جنس، قوم یا فرد کے بشری جینوم کو فروخت کرنا کسی بھی غرض کے لئے جائز نہیں، نہ ہبہ کرنا جائز ہے، کیونکہ اس کی بیع اور ہبہ میں بہت سے مفاسد ہیں۔

۷۔ اکیڈمی نے سفارش کی کہ:

(الف) جینیٹک علامت کی تحقیق کو حکومت ممنوع قرار دے جب تک کہ کورٹ اس کا آرڈر نہ دے، اور یہ کام متعینہ مخصوص لیباریٹریوں میں ہی کیا جائے، اور نفع کمانے کی نیت رکھنے والے پرائیوٹ سیکٹر کو اس تحقیق سے روک دیا جائے، کیونکہ اس میں بڑے خطرات ہیں۔

(ب) ہر ملک میں جینیٹک علامتوں سے متعلق ایک خاص کمیٹی بنائی جائے، جس میں انتظامیہ کے ساتھ ڈاکٹرز اور شرعی ماہرین بھی شامل ہوں، اور اس کا کام جینیٹک علامتوں کی تحقیق اور اس کے نتائج کی نگرانی ہو۔

(ج) جینیٹک علامتوں کی لیباریٹریوں میں دھوکہ، جعل سازی، ماحولیاتی آلودگی اور انسانی کوشش سے متعلق کمزوریوں کو روکنے کے لئے ایک ٹھوس نظام تشکیل دیا جائے تاکہ نتائج حقیقت کے مطابق ہوں، لیباریٹریوں کی اہلیت ومعیار کا جائزہ لیا جائے اور تحقیق کے لئے اتنے ہی جینز استعمال کیے جائیں جتنے کو

ماہرین ضروری قرار دیں۔(63)

9۔جذعی خلیوں(Stem Cells) کا استعمال

جذعی خلیے وہ ابتدائی خلیے ہوتے ہیں جن سے جنین تخلیق پاتا ہے۔اور جو اللہ کی مشیت ومرضی کے تحت یہ صلاحیت رکھتے ہیں کہ جسم انسانی کے مختلف خلیوں کی شکل اپنالیں۔حالیہ وقت میں سائنس دانوں کے لئے یہ بات ممکن ہوگئی ہے کہ وہ ایسے خلیوں کو پہچان کر ان کو علاحدہ کریں اور ان کی افزائش کریں۔ اس کا مقصد علاج اور مختلف سائنسی تجربات کرنا ہے۔بعض امراض کے علاج میں ان خلیوں کا استعمال ہوسکتا ہے، اور یہ بہت ممکن ہے کہ مستقبل میں اس کے بہت سے فوائد سامنے آئیں اور بہت سارے امراض اور جسمانی نقائص جیسے کینسر کی کچھ قسموں،شوگر کی بیماری، گردہ اور جگر کی خرابی وغیرہ کے علاج میں اس کا بڑا اثر ہو۔

یہ خلیے مندرجہ ذیل ذرائع سے حاصل کئے جاتے ہیں:

۱-ابتدائی جنین جبکہ وہ کرہ جرثومیہ(Blastula) کے مرحلہ میں ہو۔یہ وہ خلیاتی کرہ ہے جس سے جسم کے مختلف خلیے تیار ہوتے ہیں۔ٹسٹ ٹیوب بے بی پروجیکٹ کے فاضل بارآور لقیحے بھی ان خلیوں کے حصول کا بنیادی ذریعہ ہے۔اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ ایک رضا کار خاتون کے انڈے اور ایک رضا کار مرد کے مادہ منویہ کو لے کر بالقصد بارآور کر کے لقیحہ حاصل کیا جائے اور اسے بلاسٹولا کے مرحلہ تک Devalop کیا جائے۔پھر اس سے جذعی خلیے نکالے جائیں۔

۲-حمل کے کسی بھی مرحلہ میں ساقط ہوجانے والے جنین۔

۳-مشیمہ (Placenta) یاحبل السرۃ(Umblical Cord)۔

۴-بچے اور بالغ لوگ۔

۵-علاجی کلوننگ،اس طور پر کہ کسی بالغ انسان سے کوئی جسمانی خلیہ لے کر اس کے نیوکلیس کو نکالا جائے۔پھر اس نیوکلیس کو کسی ایسے انڈے کے اندر ملادیا جائے جس کو نیوکلیس سے خالی کردیا گیا ہو،تاکہ یہ بلاسٹولا کے مرحلہ تک پہنچ جائے،پھر اس سے جذعی خلیے حاصل کئے جائیں۔

اس موضوع پر پیش کردہ مقالات اور ارکان وماہرین کی آراء سننے نیز اس نوع کے خلیوں اور ان کے

---

(63) ایضاً، الدورۃ السادسۃ عشرۃ، القرار السابع ، ص: ۳۴۵ تا ۳۴۷

حصول کے ذرائع سے واقف ہونے کے بعد اکیڈمی نے درج ذیل فیصلہ کیا:

اول- جذعی خلیوں کو حاصل کرنا اور ان کو ڈولپ کرنا اور ان کا استعمال کرنا خواہ علاج کے لئے ہو یا جائز علمی تحقیقات کے لئے ہو، جائز ہے۔ بشرطیکہ اس کو حاصل کرنے کا ذریعہ مباح ہو۔ ایسے مباح ذرائع بطور مثال مندرجہ ذیل ہیں:

۱- بالغ افراد، جبکہ وہ اجازت دیں اور اس سے ان کو کوئی ضرر نہ پہنچتا ہو،۲- بچے جبکہ ان کے اولیاء کسی شرعی مصلحت کے تحت اجازت دیں اور اس سے بچوں کو نقصان نہ پہنچتا ہو،۳- مشیمہ یا حبل السرۃ،۴- جنین جو خود بخود ساقط ہو جائے، یا کسی علاجی سبب سے جس کی شریعت نے اجازت دی ہو، ساقط کیا جائے اور والدین کی اجازت حاصل ہو۔ یہاں یہ واضح رہے کہ اکیڈمی نے اپنے بارہویں سمینار میں ان حالات کی تعیین کر دی ہے جن میں اسقاط حمل درست ہے۔ ۵- ٹسٹ ٹیوب بے بی پروجیکٹ کے فاضل بار آور لقیحے، بشرطیکہ موجود ہوں اور والدین رضا کارانہ فراہم کریں۔

دوم- اگر جذعی خلیوں کا حصول ناجائز طریقہ سے ہو تو ان کو حاصل کرنا اور استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ ناجائز ذرائع بطور مثال درج ذیل ہیں:

۱- جنین جسے قصداً ساقط کرایا گیا ہو اور ایسا سبب موجود نہ ہو جس کی وجہ سے شریعت نے اسقاط کی اجازت دی ہے،۲- کسی رضار کار خاتون کے انڈے اور کسی رضا کار مرد کے مادہ کو لے کر بالقصد بار آوری کی گئی ہو،۳- علاجی کلوننگ۔(64)

10۔خون کے موروثی امراض

خون کے موروثی امراض اور شادی سے پہلے طبی تحقیقات کرانے پر مجبور کرنے کے موضوع پر مقالات پیش ہوئے اور غور و خوض کیا گیا۔ تفصیلی مباحثہ و مناقشہ کے بعد اجلاس نے درج ذیل فیصلے کئے:

اول- نکاح ایک ایسا عقد ہے جس کی شرائط خود شارع حکیم نے متعین فرمائی ہیں اور نکاح پر اس کے شرعی نتائج مرتب کئے ہیں۔ لہذا شریعت نے جتنا کچھ حکم دیا ہے، اس پر اضافہ کا دروازہ کھولنا جیسے نکاح سے قبل طبی تحقیقات کی شرط لگانا جائز نہیں ہے۔

---

(64) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی برابطة العالم الاسلامی، الدورة السابعة عشرة المنعقدة فی الفترة من ۱۹-۲۳/۱۰/۱۴۲۴ھ، القرار الثالث، ص ۳۳، ۳۴

دوم- اکیڈمی کے اجلاس نے حکومتوں اور اسلامی اداروں سے اپیل کی کہ وہ نکاح سے قبل طبی تحقیقات کی اہمیت کے بارے میں بیداری پیدا کریں، ایسی تحقیقات کے لئے ہمت افزائی کریں، اور جو لوگ ان سے دلچسپی رکھتے ہوں ان کے لئے تحقیقات کو آسان بنائیں، نیز ان تحقیقات کے نتائج کو صرف متعلقہ افراد تک محدود رکھا جائے اور ان کے علاوہ سے مخفی رکھا جائے۔(65)

11-تبدیلئ جنس کا مسئلہ

اس موضوع پر غور وخوض اور بحث ومباحثہ کے بعد المجمع الفقھی نے درج ذیل فیصلہ کیا:

اول: جنس مذکر جس کے اپنے مخصوص اعضاء کامل ہو چکے ہوں، اسی طرح جنس مؤنث جسکے اعضاء نسائیت پورے ہو چکے ہوں انھیں ایک دوسرے میں تبدیل کرنا شرعاً جائز نہیں ہے، ایسی تبدیلی قابل سزا جرم ہے کہ یہ اللہ کی خلقت میں تبدیلی ہے جسے اللہ تعالی نے شیطان کی زبان سے خبر دیتے ہوئے حرام قرار دیا ہے:﴿ولآمرنهم فليغيرن خلق الله ﴾(سورۃ النساء/۱۱۹) (اور میں ان کو تعلیم دوں گا جس سے وہ اللہ تعالیٰ کی بنائی ہوئی صورت کو بگاڑا کریں گے)۔

صحیح مسلم میں حضرت ابن مسعود سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے گودنے والی اور گودوانے والی، بال اکھیڑنے والی، بال اکھڑوانے والی، حسن کے لئے دانتوں میں دوریاں پیدا کرنے والی اور اللہ کی خلقت میں تبدیلی کرنے والیوں پر لعنت فرمائی ہے، پھر راوی نے کہا: جس پر اللہ کے رسول ﷺ نے لعنت بھیجی ہے اس پر میں کیوں نہ لعنت بھیجوں، قرآن کریم میں اللہ نے اسی کا حکم دیا ہے:﴿وما آتاكم الرسول فخذوه ومانهاكم عنه فانتهوا ﴾(سورہ الحشر/۷)(اور رسول تم کو جو کچھ دے دیا کریں وہ لے لیا کرو، اور جس چیز سے تم کو روک دیں تم رک جایا کرو)۔

دوم: جس شخص کے اعضاء میں مرد اور عورت دونوں کی علامتیں جمع ہوگئی ہوں، اس میں دیکھا جائے گا کہ کون سے اعضاء کا تناسب زیادہ ہے، اگر مرد کے اعضاء زیادہ ہوں تو طبی علاج کے ذریعہ عورت ہونے کے اشتباہ کو دور کر لینا جائز ہے، اور اگر عورت کے اعضاء غالب ہوں تو طبی علاج کے ذریعہ مرد ہونے کے اشتباہ کو دور کر لینا جائز ہے، خواہ یہ علاج سرجری کے طور پر ہو یا ہارمون

(65) ایضاً، القرار الخامس ، ص: ٤٥ ، ٤٦

کے ذریعہ ہو، اس لئے کہ یہ ایک طرح کا مرض ہے، اور علاج کے ذریعہ مرض سے شفاء مقصود ہے، نہ کہ اللہ کی خلقت میں تبدیلی۔(66)

12۔نالیوں میں بہنے والے پانی سے اس کے فلٹر کرنے کے بعد پاکی حاصل کرنے کا حکم

المجمع کے گیارھویں اجلاس میں اس سوال پر غور کیا گیا کہ جاری پانی کی صفائی کردی جائے تو اس سے وضوء اور غسل کیا جاسکتا ہے اور نجاست کا ازالہ اس پانی سے ہوجاتا ہے یا نہیں؟

کیمیاوی طریقہ پر پانی کی صفائی کے ماہرین سے رجوع کیا گیا، انھوں نے واضح کیا کہ اس صفائی میں پانی سے نجاست کو چار مرحلوں میں دور کیا جاتا ہے، پہلا مرحلہ ترسیب ہے یعنی پانی کو اس طرح جمع کرنا کہ اس کی کدورتیں نیچے بیٹھ جائیں، دوسرا مرحلہ اوپر کے پانی کو چھان کر الگ کرلینا، تیسرا مرحلہ بیکٹریاز کو ماردینا، اور چوتھا مرحلہ کلورین کے ذریعہ بیکٹریاز دوبارہ پیدا ہونے سے روک دینا۔ ان مرحلوں کے بعد پانی کا مزہ، رنگ اور بو میں نجاست کا کوئی اثر باقی نہیں رہتا ہے، یہ ماہرین مسلمان، عادل اور صدق وامانت میں قابل اعتماد ہیں۔

لہذا المجمع الفقہی طے کیا کہ جاری پانی کو اگر مذکورہ بالا یا اسی جیسے عمل کے ذریعہ صاف کردیا جائے اور اسکے مزہ، رنگ اور بو میں نجاست کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو پانی پاک ہوجائے گا اور اس پانی سے رفع حدث (پاکی کا حکم) اور نجاست کا ازالہ اس فقہی قاعدہ کی بنیاد پر ہوجائیگا کہ زیادہ پانی جس میں نجاست گر گئی ہو اگر نجاست کا ازالہ اس طرح ہوجائے کہ اس کا کوئی اثر باقی نہ رہے تو پانی پاک ہوجاتا ہے۔(67)

یاد رہے کہ اس مسئلہ پر مجمع کا اکثریتی فیصلہ آجانے کے باوجود مجمع کے رکن بکر ابوزید کا اختلافی نقطہ نظر بہت ہی اہمیت کا حامل ہے جو درج ذیل ہے:

''نالے دراصل اس غرض سے تیار کئے جاتے ہیں کہ لوگوں کے لئے دینی اور جسمانی اعتبار سے ضرررساں چیزیں وہاں ڈال دی جائیں تاکہ پاکی حاصل رہے اور ماحول آلودگی سے محفوظ رہے۔ اب ایسے جدید وسائل پیدا ہوگئے ہیں جن کے ذریعہ نالوں کے گندے پانی کو صاف شیریں پانی میں تبدیل کرکے اسے مختلف شرعی اور مباح استعمال کے قابل بنادیا جاتا ہے، جیسے اس پانی سے پانی حاصل کرنا،

---

(66) ایضاً، القرار السادس ، ص: ٢٦٤

(67) ایضاً، القرار الخامس ، ص: ٢٦٠، ٢٦١

اس کو پینا، اسی سے سینچائی کرنا۔

اس ترقی کے پیش نظر جب نالے کے پانی کی ان علتوں اور اوصاف کی تحقیق کی جائے جن کی وجہ سے اس پانی کے استعمال کی ہر صورت یا بعض صورتیں ممنوع تھیں تو یہ بات سامنے آتی ہے کہ نالے کے پانی میں درجہ ذیل علتیں ہوتی ہیں:

اول: مزہ، رنگ اور بو والی نجس فضلات۔

دوم: متعدی امراض کے فضلات اور دواؤں و جراثیم کی کثافت۔

سوم: گندگی اور خباثت جو نالے کے پانی میں اپنی اصل کے اعتبار سے ہوتی ہے اور اس میں پیدا ہو جانے والے کیڑوں اور حشرات کی وجہ سے ہوتی ہے جو طبعاً اور شرعاً گندے ہوتے ہیں۔ ایسے پانی کی صفائی کے بعد یہ دیکھنا ضروری ہے کہ ان علل اور اسباب کا ازالہ کس حد تک ہو جاتا ہے؟

اس لئے کہ اس پانی کا نجاست سے اس طرح تبدیل ہو جانا کہ اس کا رنگ، مزہ اور بو بدل جائے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس میں تمام علتیں اور نقصان دہ جراثیم بھی ختم ہو جاتے ہیں۔ زراعتی محکمے برابر یہ آگاہی دیتے رہتے ہیں کہ صاف کئے گئے اس پانی سے ان کھیتوں کو سیراب نہ کیا جائے جن کی سبزیاں بغیر پکائے کھائی جاتی ہیں، تو ایسے پانی کو براہ راست پینا کیسا ہو سکتا ہے، جسم کی محافظت اسلام کے مقاصد میں سے ہے، اس لئے کسی بیمار کو صحت مند کے ساتھ نہیں رکھا جاتا، اور جس طرح دین کی اصلاح کے ضرر رساں چیزوں کی ممانعت ہے، جسم کی اصلاح کے لئے بھی مضر چیزوں کی ممانعت واجب ہے۔

اور اگر یہ علتیں زائل بھی ہو جائیں تو اپنی اصل کے اعتبار سے اس کی خباثت اور گندگی کی علت باقی رہتی ہے کیونکہ یہ پانی پیشاب اور پاخانہ سے کشید کیا جاتا ہے تاکہ اسے شرعیات اور عادات میں برابر طور پر استعمال کیا جائے۔ یہ معلوم ہے کہ شافعی مذہب میں اور حنابلہ کے معتمد مذہب میں استحالہ کی وجہ سے یہ طہارت کی طرح منتقل نہیں ہوتی، ان کا استدلال اس حدیث سے ہے جس میں جلالہ (نجاست کھانے والے) جانور پر سواری کرنے اور اس کا دودھ دوہنے سے منع کیا گیا ہے، یہ حدیث اصحاب سنن وغیرہ نے روایت کی ہے، نیز دیگر علتیں بھی ان فقہاء کے پیش نظر ہیں۔

یہ بھی واضح ہے کہ نجاست سے طہارت میں تبدیل ہوتے ہوئے مسئلہ پر علماء متقدمین میں جو اختلاف جاری ہے اس کا تعلق چند خاص چیزوں سے ہے اور بالیقین انہوں نے تبدیلی کے حکم کو ان

موجودہ نالوں پر منطبق نہیں کیا ہے جس میں نجاستیں، گندگیاں، ڈسپنسری اور ہوسپٹل کے گندے کوڑوں کا ڈھیر ہوتا ہے، اور آج کے مسلمان ابھی اضطرار کی اس حالت کو نہیں پہنچے ہیں کہ پاخانہ کو صاف کر کے اس سے طہارت حاصل کرنے اور اس کو پینے کے لئے دیا جائے، کافر ملکوں میں اس کو دولت سمجھنے کا تصور ہمارے لئے قابل اعتبار نہیں کہ ان کے طبائع کفر کی وجہ سے فاسد ہو چکے ہیں، ہمارے یہاں یہ متبادل موجود ہے کہ سمندر کے پانی کو صاف کیا جائے اور اخراجات کے ایک بڑے حصہ کو اس طرح پورا کیا جائے کہ پانی کے استعمال کی قیمت اتنی بڑھادی جائے جس میں ضرر نہ ہوتا کہ پانی کے بے جا خرچ کی ممانعت کا قاعدہ شرعی جاری کیا جائے۔'' (68)

13۔ مسلمانوں کے لئے جیلاٹین بنانے میں حیوانات کی ہڈیوں اور کھالوں سے استفادہ کرنا

اکیڈمی کے پندرھویں اجلاس میں جیلاٹین کے موضوع پر غور کیا اور مناقشہ ومباحثہ کے بعد یہ بات سامنے آئی کہ جیلاٹین ایسے مادہ کو کہتے ہیں جسے مٹھائیوں اور بعض طبی دواؤں کے بنانے میں استعمال کیا جاتا ہے اور اسے جانوروں کی کھالوں اور ہڈیوں سے حاصل کیا جاتا ہے، اس بنا پر اکیڈمی نے یہ فیصلہ کیا:

۱: مباح مواد اور مباح جانوروں، جن کو شرعی طور پر ذبح کیا گیا ہو، سے نکالے گئے جلاٹین کا استعمال جائز ہے، لیکن کسی حرام جیسے خنزیر کی کھال اور اس کی ہڈیوں اور دوسرے حرام جانوروں اور حرام مواد سے حاصل کئے گئے جلاٹین کا استعمال جائز نہیں ہے۔

۲: اجلاس اسلامی ملکوں اور وہاں کام کرنے والی کمپنیوں وغیرہ سے سفارش کی گئی کہ تمام شرعی حرام چیزوں کی درآمد سے بچیں اور مسلمانوں کے لئے حلال وطیب غذا کا بندوبست کریں۔ (69)

14۔ الکحل اور نشیلے عناصر پر مشتمل دوائیں

مجمع کے سولہویں اجلاس نے اس موضوع پر غور کیا اور الکحل ومنشیات کے بارے میں پیش کردہ مقالات اور ان کے اوپر ہوئے مباحثے کو سامنے رکھ کر اور اس بات کے پیش نظر کہ شریعت رفع حرج، دفع مشقت اور ممکن حد تک دفع ضرر پر مبنی ہے، ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں اور دو ضرروں میں زیادہ

---

(68) ایضاً، ص: ۲۶۲، ۲۶۳

(69) ایضاً، الدورة الخامسة عشرة، القرار الثالث ، ص: ۳۱۸

بڑے ضرر سے بچنے کے لئے چھوٹے ضرر کو انگیز کیا جاسکتا ہے، اس نے درج ذیل فیصلہ کیا:

۱۔ خالص شراب کا استعمال دوا کے بطور کسی بھی حال میں جائز نہیں، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا ہے: ''**ان اللہ لم یجعل شفاء کم فیما حرم علیکم**'' (اللہ نے جس چیز کو تم پر حرام کیا ہے اس میں تمہارے لئے شفا نہیں رکھی ہے) (بخاری)، اور فرمایا: ''**ان اللہ أنزل الداء وجعل لکل داء دواء فتداووا ولا تتداووا بحرام**'' (اللہ نے بیماری نازل کی اور ہر بیماری کی دوا بنائی تو دوا سے علاج کرو اور کسی حرام سے علاج نہ کرو) (ابوداؤد، ابن السنی اور ابونعیم)، طارق بن سوید نے شراب کو دوا بنانے کے بارے میں دریافت کیا تو فرمایا: ''**ان ذلك لیس بشفاء ولکنه داءٌ**'' (وہ شفا نہیں ہے بلکہ وہ بیماری ہے) (ابن ماجہ، ابونعیم)۔

۲۔ ان دواؤں کا استعمال جائز ہے جن میں اتنی مقدار میں الکحل ہو جو دوا کی صنعت کے لئے ضروری ہو اور اس کا متبادل نہ ہو، اس شرط کے ساتھ کہ کسی عادل طبیب نے اس دوا کی تعیین کی ہو، اسی طرح زخموں کی خارجی صفائی اور جراثیم کو مارنے کے لئے بھی الکحل کا استعمال جائز ہے، تیلوں اور کریم وغیرہ میں بھی جائز ہے۔

۳۔ اکیڈمی نے اسلامی ملکوں کی دواساز کمپنیوں، فارمیسیوں اور دوائیں اکسپورٹ کرنے والوں سے اپیل کی کہ دواؤں میں الکحل کے استعمال سے بچنے اور اس کا متبادل تلاش کرنے کی حتی الامکان کوشش کریں اور اس کا بدل تلاش کریں۔

۴۔ اسی طرح اکیڈمی نے ڈاکٹروں سے اپیل کی کہ حتی الامکان وہ الکحل والی دوائیں تجویز کرنے سے احتراز کریں۔(70)

15۔رحم کی جھلی

اکیڈمی نے اس پر غور کے بعد طے کیا کہ طبی مقاصد کے لئے اس سے استفادہ میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، لیکن جو دوائیں اس سے نکالی جاتی ہیں اور منہ یا انجکشن کے ذریعہ لی جاتی ہیں وہ ضرورت کی حالت کے علاوہ جائز نہیں ہے۔(71)

---

(70) ایضاً، الدورة السادسة عشرة، القرار السادس، ص: ۳۴۳، ۳۴۴

(71) ایضاً، الدورة الثالثة عشرة، القرار الثانی، ص: ۲۸۵، ۲۸۶

(7) مسلمانوں کے دینی، سماجی و اجتماعی معاملات

1۔ مختلف مسالک کے درمیان فقہی اختلاف اور بعض لوگوں میں مسلکی تعصب

اکیڈمی نے مروجہ فقہی مسالک کے کچھ ماننے والوں کے اندر اپنے مسلک کے تئیں سخت و ناروا تعصب، جو اعتدال کی سرحدوں سے آگے نکل کر دوسرے مسالک اور ان کے علماء پر طعن و تشنیع تک جا پہنچتا ہے اور اختلاف مسالک کے تئیں جدید ذہن کی مشکلات اور تصورات کا جائزہ لیا، اجلاس نے محسوس کیا کہ جدید نسل اس اختلاف کی بنیاد اور مفہوم سے ناآشنا ہے، اور گمراہ کرنے والے انہیں یہ غلط باور کراتے ہیں کہ جب شریعت ایک ہے، اس کے اصول قرآن اور سنت ایک ہیں تو پھر یہ فقہی مسالک کا اختلاف کیوں ہے؟ ان سارے مسالک کو کیوں نہ ایک کر دیا جائے تا کہ تمام مسلمانوں کا مسلک بھی ایک ہو اور احکام شریعت کا فہم بھی ایک ہو، اجلاس میں مسلکی تعصب اور اس سے پیدا ہونے والی مشکلات کا بھی جائزہ لیا گیا، جن میں خصوصاً جدید رجحانات کے پیروکار ایک نئے اجتہادی لائن کی آواز اٹھا رہے ہیں اور بالکل ابتدائی اسلامی صدیوں سے قائم نیز امت مسلمہ کے درمیان قبول عام حاصل کئے ہوئے ان فقہی مسالک پر طعن و تشنیع کرتے ہیں، ان مسالک کے ائمہ مجتہدین پر زبان درازی اور بعض ائمہ کو گمراہ بتا کر لوگوں کے درمیان فتنہ برپا کرتے ہیں۔ اس موضوع کے مختلف پہلوؤں، اس سے وابستہ امور و مسائل اور فتنہ و گمراہی کے نتائج کے پیش نظر تعصب پسندوں اور گمراہ کرنے والوں ہر دو فریق کو تنبیہ کے طور پر اکیڈمی نے درج ذیل فیصلہ کیا:

اول: اختلاف مسالک: اسلامی ممالک میں پائے جانے والے فکری مسالک کے اختلافات دو نوعیت کے ہیں:

(الف) اعتقادی مذاہب کا اختلاف۔ (ب) فقہی مذاہب کا اختلاف۔

پہلی نوعیت یعنی اعتقادی اختلاف فی الواقع ایسی مصیبت ہے جس نے عالم اسلام میں بڑے بڑے حادثات برپا کئے ہیں، مسلمانوں کی صفوں میں انتشار اور اختلاف کو خوب ہوا دی ہے جو بہت ہی افسوسناک امر ہے، اور اس کا خاتمہ بہت ضروری ہے، پوری امت کا فرض ہے کہ اہل سنت والجماعت کا مسلک اختیار کر لیں جو عہد رسالت اور عہد خلافت راشدہ جسے اللہ کے رسول نے عہد رسالت کا امتداد قرار دیتے ہوئے اعلان فرمایا تھا کہ "تم لوگ میری سنت اور میرے بعد خلفائے راشدین کی سنت

کو مضبوطی سے تھامو اور اس پر جم جاؤ''، دونوں کا نمائندہ ہے۔

دوسری نوعیت: جو بعض مسائل میں فقہی اختلاف کی ہے اس کے پس پشت کچھ علمی اسباب ہیں جن میں اللہ کی عظیم حکمت اور بندوں پر اس کی رحمت کارفرما ہے، ساتھ ہی اس کی وجہ سے نصوص سے استنباط احکام کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوئی ہے، یہ اختلاف ایک نعمت اور عظیم قانونی فقہی سرمایہ ہے، جس نے امت مسلمہ کو اپنے دین وشریعت کی بابت انتہائی کشادگی وآسانی عطا کی ہے، امت مسلمہ اس کی وجہ سے کسی ایک شرعی تطبیق میں اس طرح محدود ہو کر نہیں رہ جاتی ہے کہ اس سے تجاوز کا امکان نہ ہو، بلکہ اگر کبھی ایک مسلک کے لحاظ سے کوئی تنگی و دشواری آجاتی ہے تو دوسرے مسلک میں اس کے لئے کشایش وآسانی میسر ہوتی ہے، عبادات سے لے کر معاملات، خانگی امور اور قضاء وجنایات تک تمام میدانوں میں شرعی دلائل کی روشنی میں یہ کشایش میسر رہتی ہے۔

دوسری نوعیت کا یہ فقہی اختلاف ہمارے دین میں کوئی نقص یا تناقض نہیں رہا ہے، اور نہ ہرگز اسے تناقض ونقص قرار دیا جاسکتا ہے، دنیا میں کوئی ایسی قوم نہیں ہے جس کے پاس فقہ واجتہاد کے ساتھ قانون سازی کا مکمل نظام ہو اور اس میں یہ فقہی اور اجتہادی اختلاف نہ ہو۔

حقیقت یہ ہے کہ ایسے اختلاف کا نہ ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اصل نصوص بیشتر امور میں ایک سے زائد مفہوم ومعنی کا احتمال رکھتے ہیں، نیز یہ نصوص تمام امکانی واقعات کا احاطہ کر بھی نہیں سکتے ہیں، بقول بعض علماء نصوص محدود ہیں اور واقعات لامحدود، لہذا قیاس کی طرف رجوع کرنا اور علل احکام، شارع کی غرض، شریعت کے عام مقاصد پر نظر رکھنا اور شریعت کو واقعات اور نئے نئے حادثات میں حکم بنانا ضروری ہے، اور اس تطبیق واجتہاد میں علماء کے فہم وفقہ اور احتمالات کے درمیان ترجیحات کی تعیین میں اختلاف ایک فطری بات ہے، جس کی وجہ سے ایک ہی موضوع پر مختلف علماء کے احکام مختلف ہو جاتے ہیں، جبکہ حق کی تلاش ودریافت ہی ہر ایک کا مقصود ہوتا ہے، اور اس میں جس کا اجتہاد صحیح ہو وہ دوہرے اجر کا مستحق ہوتا ہے، اور جس سے غلطی ہو جائے وہ بھی ایک اجر کا مستحق ہوتا ہے، اس طرح کشایش کا دائرہ وسیع ہوتا رہتا ہے اور دشواری وتنگی دور ہو جاتی ہے۔

پس اس فقہی اختلاف کے وجود میں کہاں سے کوئی نقص ہوگا، یہ تو سراپا خیر ورحمت اور فی الواقع بندوں پر اللہ کی رحمت وشفقت اور نعمت ہے، اور ساتھ ہی فقہ وقانون سازی کی دنیا میں ایسا عظیم سرمایہ

اور امتیاز ہے جس پر امت مسلمہ بجا طور پر فخر کر سکتی ہے، لیکن اسلام کو اپنی آنکھوں میں کھٹکنے والا کانٹا سمجھنے والے دشمنان اسلام مسلم نوجوانوں، بالخصوص بیرونی ممالک میں تعلیم حاصل کرنے والے مسلم طلبہ کی اسلامی ثقافت و معلومات میں کمی کا استحصال کرتے ہوئے انہیں یہ باور کرانے کی ناپاک کوشش کرتے ہیں کہ فقہی اختلاف بھی اعتقادی اختلاف کی مانند ظلم اور شریعت میں تناقض و تضاد ہے، اور دونوں کے درمیان کے زبردست فرق پر پردہ ڈال جاتے ہیں۔

دوم: جہاں تک دوسرے طبقہ کا تعلق ہے جو ان تمام مسالک ہی کو پس پشت ڈال دینا چاہتا ہے اور لوگوں کو ایک نئے اجتہاد کی دعوت دیتے ہوئے موجودہ فقہی مسالک اور ان کے ائمہ عظام کو طعن و تشنیع کا نشانہ بناتا ہے، او پر پیش کردہ ان فقہی مسالک کی اہمیت و امتیاز اور ان کے ائمہ کی عظیم خدمات کے پیش نظر اس طبقہ کو چاہئے کہ اس ناپسندیدہ اور گھٹیا طرز عمل سے گریز کرے جس کے ذریعہ وہ لوگوں کو گمراہ کرتا ہے، ان کی صفوں میں انتشار پیدا کرتا ہے، اور انہیں ایسے نازک وقت میں منتشر کرتا ہے جس میں دشمنان اسلام کی خطرناک سازشوں کے مقابلہ میں پوری امت کو ایک جھنڈے تلے جمع ہو جانے کی سخت ترین ضرورت درپیش ہے۔ (72)

2۔ مؤلفین کے حقوق تالیف

اکیڈمی کے اجلاس نے اس موضوع پر غور کیا کہ حقوق تالیف کیا کتابوں، مقالات اور علمی رسائل کے مؤلفین کے لئے محفوظ ہیں؟ یہ حقوق ان کے مالکان کی ملکیت ہیں؟ اور کیا ان حقوق کا معاوضہ وصول کرنا اور ناشرین سے ان پر معاملہ کرنا شرعاً جائز ہے؟ اور کیا کسی دوسرے شخص کے لئے جائز ہے کہ مؤلف کی اجازت کے بغیر اس کی کتابوں اور مقالات کو شائع کرے اور فروخت کرے، اس بنیاد پر کہ یہ ہر ایک کے لئے مباح ہے، یا ایسا کرنا جائز نہیں ہے؟ اجلاس نے مفصل غور وخوض کے بعد درج ذیل فیصلہ کیا:

ا۔ ان چھاپہ خانوں کے رواج سے پہلے جہاں سے اب ایک کتاب کے ہزاروں نسخے تیار ہو کر نکلتے ہیں، ماضی میں کتاب کی اشاعت کا صرف ایک ذریعہ ہاتھ سے نقل کرنے کا تھا اور ایک کاتب کو ایک بڑی کتاب کی ایک نقل تیار کرنے میں کئی سال لگ جاتے تھے، اُس دور میں جو کاتب اپنے

(72) ایضاً، الدورة العاشرة، القرار التاسع ، ص: ٢٣٥ تا ٢٣٨

قلم سے کسی مصنف عالم کی کتاب کی ایک یا چند نقلیں تیار کرتا تھا وہ دراصل اس عالم کی خدمت کرتا تھا، کیونکہ اگر وہ ایسا نہ کرتا تو مؤلف کا صرف اصل نسخہ باقی رہتا اور یہ خطرہ لگا رہتا کہ اگر یہ اصل نسخہ ضائع ہوا تو کتاب ہمیشہ کے لئے ختم ہوگئی، اس لئے کاتب کا نقل کرنا نہ تو مؤلف کتاب پر زیادتی تھی اور نہ ہی دوسرے کے علم اور اس کی محنت سے کاتب کا فائدہ اٹھانا تھا، بلکہ اس کے برعکس کاتب کا یہ عمل مؤلف کی خدمت اور اس کے علم ومحنت کی شہرت کا باعث تھا۔

۲۔ لیکن چھاپہ خانوں کے رواج کے بعد اب معاملہ بالکل برعکس ہوگیا ہے، ایک مؤلف ایک مفید کتاب کی تالیف میں عمر کا بڑا حصہ صرف کرتا ہے، پھر اسے طبع کرتا ہے تاکہ اسے فروخت کرے کہ اچانک کوئی دوسرا شخص اس کتاب کا نسخہ حاصل کر کے جدید طریقۂ طباعت کے ذریعہ اس کی نقل یا طباعت کرا لیتا ہے، پھر مؤلف کے مقابلہ میں آ کر اس کو فروخت کرتا ہے یا اس کتاب کو مفت تقسیم کراتا ہے تاکہ تقسیم کر کے ایسی شہرت حاصل کر لے جس کے سامنے مؤلف کی کاوش اور محنت ماند پڑ جائے، یہی بات ایجاد کے اندر بھی ہوتی ہے۔

اس صورت حال سے تالیف وایجاد کے کام میں اہل علم ودانش کی ہمت شکنی ہے، جب وہ دیکھتے ہیں کہ ان کی کاوش جیسے ہی منظر عام پر آئے گی اور میدان میں اترے گی دوسرے لوگ اس کی محنت کو لوٹ لیں گے، اور جس نے تالیف یا ایجاد میں کوئی محنت نہیں کی ہے وہ مؤلف اور موجد کے مقابلہ میں آ کر اس کی تجارت کرنے لگیں گے۔

غرض زمانہ کی تبدیلی اور نئی ایجادات کے ظہور کی وجہ سے صورت حال بدل گئی ہے، جس کا بنیادی اثر سابق اور موجودہ حکم پر ہوگا اور اس کا تقاضا ہے کہ اس پر اس طرح غور کیا جائے جس سے ہر صاحب محنت کی محنت اور حق کی حفاظت ہو سکے۔

پس ضروری ہے کہ تالیف اور ایجاد میں صاحب تالیف اور صاحب ایجاد کے حق کو معتبر مانا جائے، یہ حق شرعاً اس کی ملکیت ہے، اس کی اجازت کے بغیر کسی دوسرے کے لئے اس پر دست درازی جائز نہیں ہے، البتہ اس کے لئے یہ شرط ہے کہ اس کتاب یا مقالہ میں کسی منکر کی دعوت اور کسی بدعت یا گمراہی کی اشاعت نہ کی گئی ہو، اگر ایسی کتاب ہے تو اس کو ضائع کر دینا واجب ہے، اور اس کو شائع کرنا جائز نہیں ہے۔

اسی طرح جس ناشر کے ساتھ مصنف کا معاملہ طے ہوتا ہے اس کے لئے یا کسی اور شخص کے لئے یہ درست نہیں ہے کہ کتاب کے مضمون میں کوئی تبدیلی یا کسی قسم کا تغیر مؤلف کی رضامندی کے بغیر انجام دے، اس حق میں وراثت بھی جاری ہوگی اور یہ حق ان تمام بین الاقوامی معاہدات، نظام اور عرف کا پابند ہوگا جو شریعت کے خلاف نہ ہوں، اور جن کے ذریعہ صاحب حق کی وفات کے بعد اس کے خاص حق اور عام حق کی تنظیم وتحدید ہوتی ہو، اس لئے کہ ہر تصنیف یا اختراع میں پچھلے لوگوں کے افکار ونتائج سے استفادہ کیا جاتا ہے، خواہ پہلے کی عمومی معلومات اور موجود وسائل ہی سے استفادہ کیا گیا ہو۔

لیکن جس مؤلف یا موجد سے کوئی اشاعتی ادارہ اجرت پر کام لیتا ہے تاکہ وہ اس کے لئے کوئی کتاب تالیف کرے، یا کوئی ادارہ کسی خاص مقصد کے لئے اس سے کوئی شئ ایجاد کراتا ہے، تو اس شخص کی تحقیقات اجرت پر کام لینے والے ادارہ کی ملکیت ہوں گی، اور ایسا شخص اپنے حق میں ان شرائط کا پابند ہوگا جو باہمی معاملہ کے ضوابط کے مطابق دونوں فریق کے درمیان طے پائے ہوں۔(73)

3۔ بجلی کے شاک سے جانوروں کا ذبح

اکیڈمی نے اس موضوع پر غور وفکر اور بحث ومباحثہ کے بعد درج ذیل فیصلے کئے:

اول: اگر ماکول اللحم جانور کو بجلی کا شاک لگایا جائے، پھر اسے زندہ حالت میں ذبح یا نحر کیا جائے تو یہ شرعی ذبح ہے، اور اس جانور کا کھانا اس آیت قرآنی کے عموم کی وجہ سے حلال ہے: ﴿حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما أكل السبع إلا ما ذكيتم﴾ (سورہ المائدہ/۳) (تم پر حرام کئے گئے ہیں مردار اور خون اور خنزیر کا گوشت اور جو جانور کہ غیر اللہ کے نامزد کر دیا گیا ہو، اور جو گلا گھٹنے سے مر جائے اور جو کسی ضرب سے مر جائے اور جو اونچے سے گر کر مر جائے اور جو کسی کی ٹکر سے مر جائے اور جس کو کوئی درندہ کھانے لگے لیکن جس کو ذبح کر ڈالو)۔

دوم: وہ جانور جسے ذبح کرنے یا نحر کرنے سے پہلے بجلی کا شاک دیا گیا اور اس کی روح نکل گئی تو وہ مردار ہے اس کا کھانا حرام ہے، اس لئے کہ اللہ کا یہ قول: ''حرمت عليكم الميتة...'' عام ہے۔

سوم: بجلی کے انتہائی تیز شاک لگانا ذبح سے پہلے جانور کو تکلیف پہنچانا ہے جو اسلام میں ممنوع ہے،

---

(73) ایضاً، القرار الرابع، ص: ۱۹٤ تا ۱۹۷

اسلام جانور کے ساتھ رحمت اور نرمی کا حکم دیتا ہے، نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے کہ: اللہ تعالی نے ہر کام میں اچھائی ونرمی کا حکم دیا ہے، پس جب تم قتل کرو تو حسن کے ساتھ قتل کرو اور ذبح کرو تو حسن کے ساتھ ذبح کرو" (ابوداؤد)۔

چہارم: اگر بجلی کے شاک ہلکے اور معمولی ہوں کہ جانور کو اس سے تکلیف نہ پہنچتی ہو اور اس سے مقصود یہ ہو کہ ذبح کی تکلیف جانور کو کم پہنچے اور قوت مدافعت میں کمی آجائے تو اس مصلحت کی وجہ سے اس میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔(74)

4۔ مسلم خاتون کے ساتھ کافر مرد اور کافر عورت کے ساتھ مسلم مرد کی شادی

حقوق نسواں چارٹر میں مسلم مرد وعورت کو غیر مسلموں سے شادی کی دی گئی اجازت پر سنگاپور کی متعدد تنظیموں: جمعیت البعثات الاسلامیہ، بیرا ینز، المحمدیہ، بیرتاس اور بیرتابیں کے اعتراضات اکیڈمی کے اجلاس میں سامنے آئے، چنانچہ اجلاس نے بالاتفاق درج ذیل فیصلہ کیا:

اول: مسلم خاتون کے ساتھ کافر مرد کی شادی حرام ہے، اس پر سارے علماء کا اتفاق ہے، اور شرعی نصوص کی رو سے اس میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا﴾ [سورہ البقرہ/۲۲۱] (اور عورتوں کو کافر مردوں کے نکاح میں مت دو جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جائیں)، اور ارشاد ہے: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعونهن إلى الكفار لا هن حل لهم ولا هم يحلون لهن وآتوهم ما أنفقوا﴾ [سورہ الممتحنہ/۱۰] (پس اگر ان کو مسلمان سمجھو تو ان کو کفار کی طرف واپس مت کرو، نہ تو وہ عورتیں ان کافروں کے لئے حلال ہیں اور نہ وہ کافر ان عورتوں کے لئے حلال ہیں، اور ان کافروں نے جو کچھ خرچ کیا ہو وہ ان کو ادا کر دو)۔ یہ تاکیدی اور تکراری اسلوب اس کی سخت ترین حرمت اور کافر کے ساتھ مومن عورت کی قطعی بے تعلقی پر تاکید مزید ہے، یعنی حکم دیا گیا کہ کافر شوہر نے اپنی زوجہ پر جو کچھ خرچ کیا تھا، اگر وہ اسلام لے آتی ہے تو کافر کو وہ سب لوٹا دیا جائے تاکہ مالی نقصان اور زوجہ سے محرومی کا دوہرا خسارہ اسے نہ اٹھانا پڑے، پس اگر کسی کافر کے ماتحت مشرک عورت اسلام قبول کر لینے کی وجہ سے کافر پر حرام ہو جاتی ہے اور اسلام کے بعد کافر کے لئے وہ حلال نہیں رہتی تو مومن خاتون کے لئے کسی کافر کے ساتھ ابتداءً نکاح کی اباحت کیونکر ہو سکتی

(74) ایضاً، الدورة العاشرة، القرار الرابع ، ص: ۲۲۲، ۲۲۳

ہے، بلکہ کافر کے ماتحت مشرک عورت اگر اسلام لے آتی ہے اور اسلام کی وجہ سے وہ اس کافر کے لئے حلال نہیں رہ جاتی ہے تو ایسی خاتون سے عدت پوری ہو جانے کے بعد شادی کرنا مسلمان کے لئے جائز قرار دیا گیا ہے، ارشاد ہے: ﴿ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن﴾ [سورہ الممتحنہ/۱۰] (اورتم کو ان عورتوں سے نکاح کرنے میں کچھ گناہ نہ ہوگا جب کہ تم ان کے مہر ان کو دے دو)۔

دوم: اسی طرح مشرک عورت کے ساتھ مسلمان مرد کے لئے شادی جائز نہیں ہے، اللہ تعالی فرماتا ہے:
''ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن'' [سورہ البقرہ/۲۲۱] (اور نکاح مت کرو کافر عورتوں کے ساتھ جب تک کہ وہ مسلمان نہ ہو جاویں) اور ارشاد ہے: ''ولا تمسكوا بعصم الكوافر'' [سورہ الممتحنہ/۱۰] (اور تم کافر عورتوں کے تعلقات کو باقی مت رکھو)۔

اس آیت کے نزول کے بعد حضرت عمر نے اپنی دو بیویوں کو جو مشرکہ تھیں، طلاق دے دی، ابن قدامہ حنبلی نے نقل کیا ہے کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اہل کتاب کو چھوڑ کر دیگر غیر مسلم خواتین سے نکاح مسلمان پر حرام ہے، اہل کتاب کی پاکدامن عورتوں سے شادی مسلمان مرد کے لئے درست ہے، اس مسئلہ میں صرف مذہب امامیہ کا اختلاف ہے، اس مذہب میں یہ بھی حرام ہے۔ البتہ مسلمان کے لئے بہتر یہی ہے کہ آزاد مسلم خاتون کے ہوتے ہوئے کتابی عورت سے شادی نہ کرے۔ شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے آزاد مسلم خواتین کی موجودگی میں کتابیہ سے شادی کو مکروہ قرار دیا ہے۔ اختیارات نامی کتاب میں ہے کہ قاضی اور اکثر علماء کا یہی قول ہے، کیونکہ حضرت عمرؓ نے اہل کتاب عورتوں سے شادی کرنے والوں سے کہا تھا کہ انہیں طلاق دے دیں تو حضرت حذیفہ کے سوا سبھوں نے طلاق دیدی تھی، حضرت حذیفہ نے بھی بعد میں طلاق دیدی تھی، اس کی وجہ یہ ہے کہ جب مسلمان کسی کتابی عورت سے شادی کرے گا تو اس کا دل اس عورت کی طرف مائل ہوگا اور وہ اسے فتنہ میں ڈال سکتی ہے، اور اگر اولاد ہو تو اولاد بھی ماں کی طرف مائل ہو سکتی ہے۔ (75)

---

(75) ایضاً، الدورة الرابعة، القرار الثالث ، ص: ٦٨، ٦٩

5۔لکڑی کے تابوت میں مسلمانوں کی تدفین

آسٹریلیا کے وکٹوریہ صوبہ میں وفد جمعیہ اسلامیہ کے صدر اور شباب اسلامی کے مشرف عام کی طرف سے آئے ہوئے اس سوال پر اجلاس میں غور کیا گیا کہ عیسائیوں کے طریقہ کے مطابق لکڑی کے تابوت میں مسلمانوں کی تدفین کا کیا حکم ہے، بعض مسلمان اب تک اسی طریقہ کو بہتر سمجھتے اور اپناتے ہیں، حالانکہ صوبائی حکومت نے مسلمانوں کو تابوت کے بغیر کفن شرعی میں اسلامی طریقہ کے مطابق تدفین کی اجازت دے رکھی ہے، غور ومباحثہ کے بعد اکیڈمی نے فیصلہ کیا کہ:

ا۔ مسلمان کے لئے غیر مسلموں کی مشابہت اور تقلیدی نیت سے اختیار کیا جانے والا کوئی بھی عمل اور سلوک شرعاً ممنوع اور صریح احادیث کی رو سے ناجائز ہے۔

۲۔تابوت میں تدفین سے اگر غیر مسلموں کی مشابہت مقصود ہو تو حرام ہے، اور اگر ان کی مشابہت مقصود نہ ہو تو بغیر کسی ضرورت کے اختیار کرنا مکروہ ہے، ضرورت ہو تو کوئی حرج نہیں ہے۔(76)

6۔ جہیز کا رواج

اکیڈمی نے قرار دیا کہ:

ا۔ ایسی شادی جس میں جہیز لازمی شرط ہو اگر چہ اس رخ سے شرعی شادی کے مخالف ہے، لیکن جمہور علماء کے نزدیک وہ شرعاً معتبر اور صحیح ہے، صرف بعض علماء نے یہ کہا ہے کہ اگر یہ شرط لگائی جائے کہ شوہر مہر نہیں دے گا تو ایسی شادی درست نہیں ہے، ان شادیوں سے ہونے والے بچے اپنے ماں باپ کی طرف صحیح شرعی طور پر منسوب ہوں گے، اس پر علماء کا اجماع ہے، حتی کہ وہ علماء بھی اسے تسلیم کرتے ہیں جو مہر نہ دینے کی شرط لگانے کی صورت میں نکاح کو درست تسلیم نہیں کرتے، ان علماء نے بھی اپنی کتابوں میں اولاد کو ان کے باپ ماں ہی کی طرف منسوب کیا ہے۔

۲۔ یہ رواج غلط و برا ہے، قبیح بدعت ہے، اور قرآن وسنت اور اجماع علماء کے خلاف ہے، اور ہر دور کے مسلمانوں کے عمل کے بھی خلاف ہے۔

قرآن کریم کی آیت ہے: ﴿وآتوا النساء صدقاتهن نحلة﴾ [سورہ النساء ۴/۴] (اور تم لوگ بیویوں کو ان کے مہر خوش دلی سے دے دیا کرو)۔

---

(76) ایضاً، الدورة الثامنة، القرار الخامس ، ص: ۱۷۶

نیز ارشاد ہے: ﴿ولا جناح عليكم أن تنكحوهن إذا آتيتموهن أجورهن﴾ [سورہ الممتحنہ/۱۰] (اور تم کو ان عورتوں سے نکاح کرنے میں کچھ گناہ نہ ہوگا جب کہ تم ان کے مہران کو دے دو)، اور ارشاد ہے: ﴿فما استمتعتم به منهن فآتوهن أجورهن فريضة﴾ [سورہ النساء ۲۴/] (پھر جس طریق سے تم ان عورتوں سے متنفع ہوئے ہو سو ان کو ان کے مہر دو جو کچھ مقرر ہو چکے ہیں) اور دیگر آیات۔

حدیث کے اندر مہر کی مشروعیت رسول کریم ﷺ کے قول، فعل اور تقریر سے ثابت ہے، مسند امام احمد اور سنن ابو داؤد میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''اگر کسی شخص نے کسی خاتون کو بطور مہر لپ بھر کے غلہ دیا تو وہ عورت اس کے لئے حلال ہے'' یہ تو قول نبوی ہے، صحیح مسلم وغیرہ دیگر سنن میں آپ ﷺ کا عمل حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، وہ فرماتی ہیں: ''آپ ﷺ کا مہر آپؐ کی ازواج کے لئے ساڑھے بارہ اوقیہ تھا'' یہ آپ ﷺ کا عمل ہے۔

صحیحین وغیرہ میں مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کی ہتھیلی پر زرد رنگ کا اثر دیکھا تو پوچھا یہ کیا ہے؟ انہوں نے کہا: میں نے ایک بیج برابر سونے پر ایک خاتون سے شادی کر لی ہے، آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تمہیں برکت دے''، یہ آپ ﷺ کی تائید ہے، اس پر ہر زمانہ اور ہر جگہ مسلمانوں کا عمل اور اتفاق رہا ہے۔

ان بنیادوں پر اجلاس طے کرتا ہے کہ شوہر اپنی بیوی کو مہر ادا کرے خواہ مہر معجّل ہو یا مؤجل، اور خواہ بعض حصہ معجّل اور بعض حصہ مؤجل (ادھار) اس طور پر ہو کہ فی الواقع سہولت کے وقت ان کی ادائیگی کا ارادہ ہو، بغیر مہر کے شادی کرنا حرام ہے۔ سنت یہی ہے کہ مہر میں تخفیف رکھی جائے اور اسراف وتبذیر سے بچا جائے۔

۳۔ اکیڈمی نے تمام علماء، شرفاء اور ذمہ داران وغیرہ سے اپیل کی کہ وہ اس رواج کے خلاف قدم اٹھائیں اور اپنے ممالک سے اسے ختم کرنے کے لئے بھرپور جدوجہد کریں کہ یہ تمام آسمانی شریعتوں کے خلاف اور عقل سلیم کے بھی خلاف ہے۔

۴۔ یہ رواج اسلام مخالف ہونے کے علاوہ برا بھی ہے، اس سے خواتین کو سخت نقصانات پہنچتے ہیں، نوجوان ایسی صورت میں صرف انہی لڑکیوں سے شادی کریں گے جن کے خاندان والے رقم پیش کر کے

انہیں اپنی طرف مائل کرلیں، اس کے نتیجہ میں مالدار گھرانوں کی لڑکیاں تو شادی کے کنگن پہن لیں گی لیکن غریب لڑکیاں غیر شادی شدہ بیٹھی رہ جائیں گی، اور اس کے جو نقصانات سامنے آئیں گے وہ کسی سے مخفی نہیں، دوسری جانب ایسی صورت میں شادیاں مالی طمع وغرض پر مبنی ہوا کریں گی، فضیلت وشرافت کی بنیاد پر نہیں، مغربی دنیا میں آج یہ بات دیکھی جاسکتی ہے کہ غریب لڑکیاں اپنی نوجوانی کے حسین دنوں کو نوکری اور کمائی میں بسر کردیتی ہیں تاکہ اتنی دولت وہ اکٹھا کرسکیں جس سے اپنی شادی کے لئے مردوں کو مائل کرسکیں، اسلام نے عورت کو عزت دی اور اس کے ساتھ شادی کے خواہاں مرد پر واجب قرار دیا کہ اسے مہر کے نام سے اتنی رقم دے جس سے وہ اپنی کچھ تیاری کرلے، اور اس طرح اسلام نے غریب لڑکیوں کی شادی کا دروازہ کھولا، کیونکہ ان کے لئے قلیل مہر بھی کافی ہے، اور ان کے ساتھ غیر دولت مند مردوں کے لئے شادی کرنا آسان ہے۔(77)

(77) ایضاً، الدورة السابعة، القرار الرابع ، ص: ١٤٤ تا ١٤٧

فصل ششم

المجمع الفقہ الاسلامی جدہ کی فقہی خدمات کا جائزہ

1۔عقائد

عقائد اسلام کے حوالے سے مجمع الفقہ الاسلامی الدولی جدہ نے درج ذیل اہم فیصلے صادر کیے ہیں۔

ا۔قادیانیت

اکیڈمی نے اپنے دوسرے اجلاس میں کیپ ٹاؤن جنوبی افریقہ کی مجلس الفقہ الاسلامی کے پیش کردہ اس سوال پر غور کیا کہ قادیانیت اور اس سے نکلنے والے لاہوری فرقہ کا شمار مسلمانوں میں ہے یا نہیں اور کسی غیر مسلم کو اس مسئلہ میں فیصلہ کا کیا اختیار ہے؟

گذشتہ صدی میں ہندوستان میں ظاہر ہونے والے مرزا غلام احمد قادیانی اور اس کی جانب منسوب قادیانی اور لاہوری فرقوں سے متعلق ارکان اکیڈمی کی پیش کردہ مستند تحریروں اور دلائل کو پیش نظر رکھا گیا، نیز ان دونوں فرقوں کے بارے میں ذکر کردہ معلومات پر غور کیا گیا اور یہ ثابت ہوا کہ مرزا غلام احمد نے نبوت کا دعوی کرتے ہوئے خود کو نبی مرسل قرار دیا ہے جس پر وحی آتی ہے، یہ دعوی اس کی کتابوں سے ثابت ہے جن میں سے بعض کتابوں کو وہ اپنے اوپر نازل ہونے والی وحی بتاتا ہے، وہ زندگی بھر اس دعوی کی اشاعت کرتا رہا اور اپنی تحریر و اقوال سے اپنی نبوت و رسالت کی دعوت لوگوں کو دیتا رہا، نیز بہت سی وہ باتیں جن کا جزو دین ہونا قطعی طور پر ثابت ہے جیسے جہاد، ان سے بھی اس کا انکار کرنا ثابت ہے۔

نیز المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے فیصلہ متعلقہ قادیانیت کو بھی سامنے رکھتے ہوئے اکیڈمی طے کیا کہ:

اول: مرزا غلام احمد کی جانب سے نبوت و رسالت اور وحی نازل ہونے کا دعوی سیدنا محمد ﷺ پر ختم نبوت و رسالت اور آپ ﷺ کے بعد کسی پر وحی نازل نہ ہونے کے قطعی اور یقینی عقیدۂ دین کا صریح انکار ہے، اس دعوی کی وجہ سے مرزا غلام احمد اور اس دعوی کو تسلیم کرنے والے اس کے سارے متبعین اسلام سے خارج اور مرتد ہیں، لاہوری فرقہ بھی قادیانی فرقہ ہی کی طرح مرتد ہے باوجودیکہ وہ مرزا غلام احمد کو ہمارے نبی محمد ﷺ کا ظل اور بروز قرار دیتا ہے۔

دوم: کسی غیر مسلم عدالت یا جج کو اسلام یا ارتداد کا فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے، خصوصاً جبکہ وہ علماء

اسلام اور مسلم اکیڈمیوں کی جانب سے امت مسلمہ کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہو، کیونکہ اسلام یا ارتداد کا فیصلہ کسی ایسے مسلمان عالم ہی کا قابل قبول ہوسکتا ہے جو ان تمام چیزوں سے واقف ہو جن کی بنیاد پر کوئی دائرہ اسلام میں داخل ہوتا ہے، یا ارتداد کی وجہ سے اسلام سے خارج قرار پاتا ہے، نیز اسے اسلام یا کفر کی حقیقت کا ادراک ہو اور قرآن و حدیث اور اجماع سے ثابت احکام پر اس کی نظر ہو، لہذا اس سلسلہ میں کسی غیر مسلم عدالت کا فیصلہ باطل ہے۔(1)

۲۔فرقہ بہائیہ

اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے چوتھے اجلاس میں اس بات کے پیش نظر کہ پانچویں اسلامی چوٹی کانفرنس کی قرارداد میں کہا گیا ہے کہ قرآن کریم اور سنت مطہرہ کی تعلیمات سے متصادم تباہ کن مذاہب کے سلسلہ میں اسلامک فقہ اکیڈمی اپنی رائے صادر کرے۔ نیز اس حقیقت کے پیش نظر کہ بہائیت اسلام کے لئے خطرہ ہے، اور دشمنان اسلام کی طرف سے اسے مالی تعاون حاصل رہتا ہے۔

اور اس فرقہ کے عقائد کے سلسلہ میں کافی غور وفکر کے بعد جس سے یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اس فرقہ کا بانی البہاء مدعی رسالت ہے، اور دعوی کرتا ہے کہ اس کی کتابیں نازل شدہ وحی ہیں، وہ اپنی رسالت پر ایمان لانے کی تمام لوگوں کو دعوت دیتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے خاتم النبیین ہونے کا وہ منکر ہے اور کہتا ہے کہ اس پر نازل ہونے والی کتابوں نے قرآن کریم کو منسوخ کر دیا ہے، اسی طرح وہ تناسخ ارواح کا بھی قائل ہے۔

اور اس روشنی میں کہ بہاء نے فقہ کے بہت سے فروعی احکام میں تبدیلی کر دی ہے یا انہیں ساقط کر دیا ہے، مثلاً اس نے فرض نمازوں کی تعداد اور ان کے اوقات میں یہ تبدیلی کر دی کہ اس نے نو نمازیں مقرر کی ہیں جو تین اوقات میں پڑھی جاتی ہیں، صبح میں، شام میں، اور زوال کے وقت، تیمّم کے طریقہ میں یہ تبدیلی کی کہ تیمّم کرنے والا بہائی شخص "**بسم الله الأطهر الأطهر**" کہہ دے، روزے میں تبدیلی کر کے انیس دنوں کا کر دیا جو ہر سال ۲۱ / مارچ کو نوروز کی عید کے دن میں ختم ہو جاتے ہیں، قبلہ کو تبدیل کر کے اس نے مقبوضہ فلسطین کے عکا میں واقع بیت البہاء کو قرار دیا ہے، جہاد کو حرام اور حدود کو ساقط کر دیا ہے،

---

(1) قرارداد نمبر:۴(۴/۴)، قرارات توصيات مجمع الفقه الاسلامی المنبثق من منظمة المؤتمر الاسلامی، الطبعة الرابعة (لقرارات الدورات14.2)۱۴۲۳ھ۔۲۰۰۳م، ص ۴۹۔۵۰

میراث میں مرد اور عورت کو برابر قرار دیا ہے اور اس نے سود کو حلال کر دیا ہے۔

اور ان مقالات کو دیکھنے کے بعد جو ''اسلامی اتحاد کے میدان'' کے موضوع پر پیش کئے گئے ہیں جن میں تباہ کن تحریکات سے آگاہ کیا گیا ہے جو امت میں تفرقہ ڈالتی ہیں، اتحاد کا شیرازہ بکھیر کر امت کو مختلف گروہوں میں تقسیم کرتی ہیں اور نتیجۃً اسلام سے دوری اور ارتداد کا شکار بنا دیتی ہیں۔

اکیڈمی نے درج ذیل فیصلہ کیا:

بہاء کی جانب سے کئے گئے رسالت، نزول وحی، اپنے اوپر نازل ہونے والی کتابوں کے ذریعہ قرآن کریم کی منسوخی کے دعوے اور تواتر سے ثابت فروعی شرعی احکام میں تبدیلی، یہ ضروریات دین کا انکار ہے، اور ایسے منکر پر بالاتفاق کفار کے احکام جاری ہوں گے۔

نیز اکیڈمی نے سفارش کی کہ پورے عالم میں جتنی اسلامی تنظیمیں ہیں وہ سب اپنی تمام امکانی کوششوں کے ساتھ اس ملحدانہ رجحان کے مقابلہ کے لئے آگے آئیں جو اسلامی عقیدہ و شریعت اور نظام حیات کے لئے خطرہ ہے۔(2)

2۔عبادات

۱۔ قرض کی زکوٰۃ

تنظیم مؤتمر اسلامی (OIC) کے ذیلی ادارہ مجمع الفقہ الاسلامی کے دوسرے اجلاس میں قرض کی زکوٰۃ سے متعلق پیش کی گئی تحریروں کا جائزہ لینے اور موضوع پر مختلف پہلوؤں سے مکمل غور وخوض کرنے کے بعد درج ذیل نکات سامنے آئے:

اول۔ قرآن اور حدیث میں قرض کی زکوٰۃ سے متعلق تفصیل موجود نہیں ہے۔

دوم۔ قرض کی زکوٰۃ کے طریقہ ادائیگی کے سلسلہ میں صحابہ کرام اور تابعین عظام سے متعدد نقطہ ہائے نظر منقول ہیں۔

سوم۔ اسی بناء پر فقہی مسالک میں اس بابت کافی اختلافات ہیں۔

چہارم۔ ان اختلافات کی بنیاد اس اصول میں اختلاف ہے کہ جس مال کا حصول ممکن ہو کیا اسے حاصل

---

(2) قراردادنمبر:۳٤ (٤/٩) ، ایضاً، ص :۱۳٤-۱۳٦

شدہ مال کی طرح سمجھا جائے گا؟

چنانچہ اکیڈمی نے طے کیا کہ:

اول: اگر مقروض مالدار ہو اور قرض واپس ملنے کی امید ہو تو قرض خواہ پر ہر سال کی زکوۃ واجب ہوگی۔

دوم: اگر مقروض تنگدست ہو یا ٹال مٹول کرنے والا ہو تو قرض خواہ پر اس وقت زکوۃ واجب ہوگی جب قرض واپس مل جائے اور اس پر قبضہ کے دن سے ایک سال گذر جائے۔(3)

۲۔کرایہ پر دی ہوئی جائداد اور غیر مزروعہ اراضی کی زکوۃ

مجمع الفقہ الاسلامی کے دوسرے اجلاس میں اس موضوع پر پیش کی گئی تحریروں کو سننے اور ان پر بھرپور بحث ومباحثہ کے بعد درج ذیل امور سامنے آئے:

اول: کرایہ پر دی گئی اراضی اور جائداد پر وجوب زکوۃ سے متعلق کوئی واضح نص منقول نہیں ہے۔

دوم: کرایہ پر دی گئی غیر مزروعہ اراضی اور جائداد کی آمدنی پر فوری وجوب زکوۃ سے متعلق بھی کوئی نص منقول نہیں ہے۔

چنانچہ اکیڈمی نے طے کیا کہ:

اول: کرایہ پر دی گئی اصل اراضی اور جائداد میں زکوۃ واجب نہیں ہے۔

دوم: جائداد کی آمدنی میں ڈھائی فیصد زکوۃ اس وقت واجب ہوگی جب اس پر قبضہ کے دن سے ایک سال گذر جائے بشرطیکہ زکوۃ کی شرائط پائی جاتی ہوں اور کوئی مانع نہ ہو۔(4)

۳۔زکوۃ کی رقم مستحقین کو مالک بنائے بغیر نفع بخش منصوبوں میں مشغول کرنا

اکیڈمی نے اپنے تیسرے اجلاس میں موضوع کے مختلف پہلوؤں کا جائزہ لینے اور ارکان و ماہرین کی آراء سننے کے بعد فیصلہ کیا کہ:

اصولی طور پر درست ہے کہ اموال زکوۃ کی ایسے منصوبوں میں سرمایہ کاری کی جائے جو بالآخر مستحقین زکوۃ کی ملکیت میں آجاتے ہیں، یا وہ منصوبے زکوۃ کی جمع وتقسیم کے ذمہ دار کسی شرعی شعبہ کے ماتحت ہوں، بشرطیکہ مستحقین کی فوری اور اہم ضروریات پوری کی جا چکی ہوں اور نقصانات سے تحفظ کی

(3) قرارداد نمبر:۱(۱/۲)، ایضاً، ص:۴۳۔۴۴

(4) قرارداد نمبر:۲(۲/۲)،ایضاً، ص:۴۵۔۴۶

اطمینان بخش ضمانت موجود ہو۔(5)

۴۔اتحاد اسلامی فنڈ کے مصرف میں زکوٰۃ کا استعمال

اکیڈمی کے چوتھے اجلاس میں اسلامی اتحاد فنڈ اور اس کے وقف کے موضوع پر پیش کئے گئے تشریحی نوٹ اور اس سیمینار میں اتحاد اسلامی فنڈ کے مصرف میں زکوٰۃ کے استعمال کے موضوع پر آنے والے مقالات پر نظر ڈالنے کے بعد اکیڈمی نے درج ذیل فیصلہ کیا:

اول: اسلامی اتحاد فنڈ کے وقف کے تعاون کے لئے زکوٰۃ کی رقم استعمال کرنی جائز نہیں ہے، کیونکہ اس صورت میں قرآن کریم کے مقرر کردہ زکوٰۃ کے شرعی مصارف میں وہ استعمال نہیں ہو رہی ہے۔

دوم: اسلامی اتحاد فنڈ کے لئے یہ درست ہے کہ وہ اشخاص اور اداروں کی جانب سے وکیل بن کر درج ذیل شرائط کے ساتھ زکوٰۃ کو اس کے شرعی مصارف میں خرچ کرے:

الف۔وکیل اور مؤکل دونوں کے اندر وکالت کی شرعی شرائط پائی جائیں۔

ب۔فنڈ اپنے دستور اساسی اور مقاصد میں ایسی مناسب ترمیمات کرے جس کے بعد اس کے لئے اس قسم کے کاموں کی انجام دہی ممکن ہو جائے۔

ج۔اتحاد فنڈ زکوٰۃ کی مد میں حاصل ہونے والی رقومات کا علاحدہ مخصوص حساب رکھے تا کہ اس کی رقم دوسری ایسی آمدنیوں سے مل نہ جائیں، جو زکوٰۃ کے شرعی مصارف کے علاوہ مدات جیسے رفاہ عام کے کام وغیرہ میں بھی خرچ کئے جاسکتے ہیں۔د۔فنڈ کے لئے جائز نہیں ہے کہ زکوٰۃ کی مد سے حاصل ہونے والی رقومات میں سے کچھ بھی حصہ انتظامی اخراجات اور اسٹاف کی تنخواہوں وغیرہ ایسے مصارف میں خرچ کرے جو زکوٰۃ کے شرعی مصارف کے ذیل میں نہیں آتے ہیں۔

ھ۔زکوٰۃ ادا کرنے والے کو یہ حق ہے کہ وہ فنڈ کے اوپر یہ شرط لگائے کہ اس کی زکوٰۃ کی رقم آٹھ مصارف زکوٰۃ میں سے اس کے طے کردہ مصرف ہی میں خرچ کرے، اور فنڈ ایسی صورت میں اس شرط کا پابند ہوگا۔ اور فنڈ اس بات کا بھی پابند ہوگا کہ زکوٰۃ کے یہ اموال ممکنہ قریب ترین وقت میں اور زیادہ سے زیادہ ایک سال کے اندر مستحقین تک پہنچادے تا کہ مستحقین کے لئے ان سے استفادہ آسان ہو۔(6)

---

(5) قرارداد نمبر:۱۵(۳/۳)،ایضاً، ص:۷۳

(6) قراردادنمبر:۲۷(۲/٤)،ایضاً، ص:۱۱۰-۱۱۲

۵۔ کمپنیوں کے شیئرز پر زکوٰۃ

اکیڈمی نے اپنے اجلاس میں کمپنیوں کے شیئرز میں زکوٰۃ کے موضوع پر آنے والے مقالات کی روشنی میں طے کیا کہ:

اول: شیئرز کی زکوٰۃ شیئرز ہولڈرز پر واجب ہوگی، اور کمپنی انتظامیہ ان کے نائب کی حیثیت سے زکوٰۃ نکالے گی بشرطیکہ کمپنی کے دستور اساسی میں اس کی صراحت کر دی گئی ہو، یا جنرل اسمبلی نے ایسی کوئی تجویز پاس کی ہو، یا ملکی قانون کمپنیوں کو زکوٰۃ نکالنے کا پابند بناتا ہو، یا شیئرز ہولڈرز کی جانب سے کمپنی انتظامیہ کو ان کے شیئرز کی زکوٰۃ نکالنے کی ذمہ داری تفویض کی گئی ہو۔

دوم: کمپنی شیئرز کی زکوٰۃ اسی طرح نکالے گی۔ جس طرح اشخاص اپنے اموال کی زکوٰۃ نکالتے ہیں، چنانچہ تمام شیئرز ہولڈرز کے تمام اموال کو ایک شخص کے اموال کی طرح سمجھا جائے گا، اور اس مال کی نوعیت جس میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے، نصاب زکوٰۃ اور واجب شدہ مقدار زکوٰۃ میں وہی احکام و اصول ہوں گے جو کسی ایک شخص کی زکوٰۃ کے لئے ہوتے ہیں، یہ رائے ان فقہاء کے نقطہ نظر پر مبنی ہے جو تمام ہی اموال زکوٰۃ میں ''شرکت'' (خلط) کو مؤثر مانتے ہیں۔

البتہ ان شیئرز کے حصے مستثنیٰ کر دیئے جائیں گے جن میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی ہے، جیسے سرکاری خزانہ کے شیئرز، خیراتی وقف کے شیئرز، خیراتی اداروں اور غیر مسلموں کے شیئرز۔

سوم: اگر کمپنی کسی سبب سے اپنے اموال کی زکوٰۃ نہ نکالے تو شیئرز ہولڈرز پر اپنے شیئرز کی زکوٰۃ نکالنی واجب ہے، اگر کمپنی کے حسابات دیکھ کر کسی شیئر ہولڈر کو یہ اندازہ ہو جائے کہ اگر کمپنی مذکورہ بالا طریقہ کے مطابق زکوٰۃ نکالتی تو خود اس کے اپنے شیئرز پر کتنی زکوٰۃ واجب ہوتی؟ تو اسی اعتبار سے وہ اپنے شیئرز کی زکوٰۃ نکالے گا، کیونکہ شیئرز کی زکوٰۃ کی صورت میں اصل طریقہ یہی ہے۔

لیکن اگر شیئرز ہولڈر کے لئے اس بات کی واقفیت ممکن نہ ہو:

تو اگر کمپنی میں شرکت سے اس کا مقصود اپنے شیئرز پر سالانہ منافع کا حصول ہو، تجارت کی نیت نہ ہو تو وہ صرف منافع کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔ اسی طرح دوسرے سمینار میں غیر منقولہ جائداد اور کرایہ پر لگائی جانے والی غیر زراعتی اراضی پر زکوٰۃ کی بابت اسلامک فقہ اکیڈمی کے فیصلہ کے مطابق ایسے شخص کے اصل شیئرز پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی، صرف حاصل ہونے والے منافع پر زکوٰۃ واجب ہوگی، یعنی شرائط

زکوٰۃ موجود ہوں اور موانع نہ ہوں تو منافع پر قبضہ کے دن سے ایک سال گذر جانے پر چالیسواں حصہ واجب ہوگا۔ اگر شیئرز ہولڈر نے تجارت کی غرض سے شیئرز خریدے ہوں تو وہ اموال تجارت کی طرح زکوٰۃ ادا کرے گا، چنانچہ جب زکوٰۃ کا سال آجائے اور شیئرز اس کی ملکیت میں ہوں تو وہ بازاری قیمت پر شیئرز کی زکوٰۃ ادا کرے گا، اگر شیئرز کا بازار نہ ہوتو ماہرین کی طے کردہ قیمت پر زکوٰۃ ادا کرے گا، لہذا اس قیمت میں سے اور اگر شیئرز پر نفع ہوتو نفع میں سے بھی ڈھائی فیصد زکوٰۃ نکالے گا۔

چہارم: اگر شیئرز ہولڈر درمیان سال ہی میں اپنے شیئرز فروخت کر دے تو اس کی قیمت اپنے دیگر مال میں شامل کر کے سال پورا ہونے پر مال کی زکوٰۃ کے ساتھ اس کی زکوٰۃ نکالے گا، اسی طرح شیئرز کا خریدار بھی اپنے خرید کردہ شیئرز پر مذکورہ طریقہ کے مطابق ہی زکوٰۃ نکالے گا۔ (7)

۶۔حصول آمدنی کی غرض سے لئے گئے شیئرز پر زکوٰۃ

اکیڈمی کے تیرہویں اجلاس میں اس موضوع پر پیش کئے گئے مقالات دیکھے گئے، اور ارکان وماہرین کا مناقشہ سنا گیا۔

کمپنیوں کے شیئرز پر زکوٰۃ سے متعلق اکیڈمی کی قرارداد نمبر: ۲۸ (۴/۳) بھی دیکھی گئی، ان سب کی روشنی میں اکیڈمی نے فیصلہ کیا کہ:

اگر کمپنیوں کے پاس ایسے اموال ہوں جن پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے جیسے نقد مال، سامان تجارت یا مالدار مقروضوں پر کمپنی کے قرضے، اور ان اموال کی زکوٰۃ نہیں نکالی گئی ہو اور شیئرز ہولڈر کو کمپنی کے حسابات سے اس بات کا پتہ نہ چل پاتا ہو کہ موجودہ اموال زکوٰۃ میں سے اس کا اپنا حصہ کتنا ہوتا ہے تو ایسی صورت میں اس پر واجب ہوگا کہ حتی الامکان اندازہ کرے اور موجود اموال زکاۃ میں سے اپنے شیئرز (حصے) کے بقدر مال کی زکوٰۃ ادا کرے، بشرطیکہ کمپنی کسی ایسی بڑی پریشانی کی حالت میں نہ ہو کہ اس کے موجودہ سامانوں کے بقدر اس پر قرض بھی ہو چکا ہو۔

اگر کمپنیوں کے پاس ایسے اموال نہ ہوں جن میں زکوٰۃ واجب ہوتی ہے تو ان پر وہ حکم ہوگا جو قرارداد نمبر ۲۸ (۴/۳) میں بیان ہوا، یعنی وہ شخص صرف نفع کی زکوٰۃ نکالے گا، اصل شیئرز کی زکاۃ نہیں۔ (8)

---

(7) قراردادنمبر: ۲۸ (۴/۳)، ایضاً، ص: ۱۱۳۔۱۱۵

(8) قرارداد نمبر: ۱۲۱ (۱۳/۳)، ایضاً، ص: ۴۰۹۔۴۱۰

۷۔کاشت کی زکوٰۃ

اکیڈمی کے تیرہویں اجلاس میں اس موضوع پر پیش کردہ مقالات دیکھنے اور ارکان و ماہرین کا مناقشہ سننے کے بعد درج ذیل فیصلے کئے گئے:

اول: زکوٰۃ کی مقدار سے کھیتی کی سینچائی پر آنے والے اخراجات منہا نہیں کئے جائیں گے، کیونکہ شریعت نے زکوٰۃ کی مقدار مقرر کرنے میں سینچائی کے اخراجات کی رعایت رکھی ہے۔

دوم: زکوٰۃ کی مقدار سے زمین کی اصلاح، نالیاں کھودنے اور مٹی منتقل کرنے کے اخراجات منہا نہیں کئے جائیں گے۔

سوم: بیج، کھاد اور زراعتی آفات سے حفاظت کے لئے جراثیم کش اشیاء وغیرہ کی خریداری سے متعلق اخراجات اگر زکوٰۃ نکالنے والے شخص اپنے مال سے پورے کئے ہوں تو وہ زکوٰۃ کی مقدار سے منہا نہیں کئے جائیں گے، لیکن اگر اپنے پاس مال موجود نہ ہونے کی وجہ سے اس کو قرض لینے کی ضرورت پیش آ گئی ہو تو ان اخراجات کو زکوٰۃ کی مقدار سے منہا کیا جائے گا، اس کی دلیل بعض صحابہ کرام سے مروی آثار ہیں، جن میں حضرت ابن عمر اور حضرت ابن عباسؓ ہیں، وہ یہ کہ کاشتکار نے اپنے پھل کے لئے جو قرض لیا ہوا سے نکال لے گا، پھر بقیہ کاشت کی زکوٰۃ ادا کرے گا۔

چہارم: کھیتی اور پھلوں پر واجب مقدار میں سے وہ اخراجات منہا کئے جائیں گے جو زکوٰۃ کو ان کے مستحقین تک پہنچانے میں لازمی طور پر آتے ہوں۔(9)

۸۔حج وعمرہ کے لئے ہوائی جہاز اور پانی جہاز سے آنے والوں کا احرام

اکیڈمی نے اپنے تیسرے اجلاس میں اس موضوع پر پیش کئے گئے مقالات کا جائزہ لینے کے بعد فیصلہ کیا کہ:

سنت نبوی میں جو میقات مقرر کیے گئے ہیں، حج یا عمرہ کی نیت سے زمینی، فضائی یا بحری کسی بھی طور پر ان سے یا ان کے برابر سے گذرنے والوں پر ان ہی مقامات سے احرام باندھنا واجب ہے، کیونکہ احادیث نبویہ شریفہ میں ان مقامات سے احرام باندھنے کے احکام عام ہیں۔(10)

---

(9) قرارداد نمبر:۱۲۰(۱۳/۲)،ایضاً، ص :۴۰۷۔۴۰۸

(10) قرارداد نمبر:۱۹(۳/۷)،ایضاً، ص :۸۰

3۔معاشی مسائل

ا۔اسٹاک ایکسچینج

اکیڈمی کے چھٹے اجلاس میں اسٹاک ایکسچینج کے موضوع پر غور کرتے ہوئے ان تحریروں، فیصلوں اور سفارشات سے بھی استفادہ کیا گیا جو اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ اور المعہد الاسلامی للبحوث والتدریب برائے اسلامک ڈولپمنٹ بنک کے باہمی تعاون اور حکومت مراکش کی وزارت اوقاف وشؤن اسلامیہ کی ضیافت پر اسٹاک ایکسچینج سمینار رباط میں پیش کئے گئے۔

یہ بات پیش نظر رکھی گئی کہ شریعت اسلامی نے حلال کمائی کی ترغیب دی ہے، مال کی سرمایہ کاری اور ذخائر کی افزائش کو اسلامی سرمایہ کاری کی بنیادوں پر انجام دینے کا حکم دیا ہے، جن میں خطرات کا بار مشترکہ اٹھایا جاتا ہے، اور جن میں قرضداری کے خطرات بھی ہیں۔

یہ بات بھی ملحوظ رکھی گئی کہ اموال کی گردش اور تیز رفتار سرمایہ کاری کے میدان میں اسٹاک ایکسچینج کا ایک اہم رول ہے، اس سے دلچسپی اور اس کے تعلق سے شرعی احکام کی تعیین ایک اہم ضرورت کی تکمیل ہے، کہ لوگوں کو موجودہ دور کے نو پیش آمدہ مسائل میں شرعی رہنمائی ملتی ہے، چنانچہ فقہاء کرام نے مالی معاملات بالخصوص بازاروں کے احکام اور نظام محاسبہ سے متعلق قابل قدر کوشش کی اور یہی اہمیت ان ثانوی بازاروں کو بھی حاصل ہے جو سرمایہ کاروں کو اولین بازاروں میں دوبارہ داخل ہونے کا موقع فراہم کرتے ہیں، اور نقد سرمایہ کے حصول کا موقع بھی فراہم کرتے ہیں، اور اس اعتماد کے ساتھ مال کی سرمایہ کاری کرنے پر ہمت افزائی کرتے ہیں کہ ضرورت پڑنے پر بازار سے باہر ہوا جاسکتا ہے۔

نیز موجودہ اسٹاک ایکسچینج کے قوانین، نظام اور ان کے وسائل و ذرائع کی بابت اس سمینار میں پیش کئے گئے مقالات بھی دیکھے گئے، ان سب کی روشنی میں درج ذیل امور طے پائے:

اول: اسٹاک ایکسچینج سے دلچسپی دراصل مال کے تحفظ اور اس کی افزائش سے متعلق ایک فریضہ کی تکمیل ہے، اس کے ذریعہ عمومی ضروریات کو پورا کرنے اور مال کے دینی و دنیوی حقوق کی ادائیگی کے سلسلہ میں تعاون حاصل ہوتا ہے۔

دوم: اسٹاک ایکسچینج اگرچہ اس کی بنیادی فکر کی ضرورت ہے۔موجودہ صورت حال میں یہ اسلامی نقطۂ

نظر سے مال کی افزائش و سرمایہ کاری کے مقاصد کی تکمیل کرنے والے نمونہ کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، اس صورت حال کا تقاضا ہے کہ فقہاء کرام اور ماہرین اقتصادیات مشترکہ عملی جد و جہد کے ذریعہ موجودہ نظام اوران کے وسائل و ذرائع کا جائزہ لیں اور اسلامی شریعت کے اصولوں کی روشنی میں جہاں تبدیلی و ترمیم کی ضرورت محسوس کریں، ترمیم کریں۔

سوم: اسٹاک ایکسچینج کا تصور کچھ انتظامی امور پر قائم ہے، اس لئے ان پرعمل درآمد کی بنیاد مصالح مرسلہ ہوں گے جو کسی عام شرعی اصول کے تحت آتے ہوں اور کسی شرعی نص یا قاعدہ سے ٹکراتے نہ ہوں، یہ انتظامی امور اسی طرح ہیں جیسے کوئی سربراہ کسی خاص پیشہ یا دیگر وسائل سے متعلق تنظیمی امور جاری کرتا ہے اور جب تک وہ اسلامی اصول وضوابط کے مطابق ہوں، ان کی خلاف ورزی اوران پرعمل نہ کرنے کے لئے حیلہ سازی درست نہیں ہوتی ہے۔

اس اجلاس کی سفارش پر اسٹاک ایکسچینج میں استعمال ہونے والے طریقوں اور وسائل پر مزید تحقیقات اور فقہی و اقتصادی تحریریں لکھوائی گئیں اور اگلے اجلاس میں ان پر پھر غور کیا گیا (11)

ساتویں اجلاس میں مالیاتی بازار، شیئرز، عقد اختیار، سامان، اور کریڈٹ کارڈ کے موضوعات پر آئے ہوئے مقالات اور بحث و مباحثہ کی روشنی میں درج ذیل فیصلے کئے:

اول: شیئرز:

ا- کمپنیوں میں شرکت:

الف۔ معاملات اپنی اصل کی رو سے حلال ہوتے ہیں، اس لئے جائز اغراض اور سرگرمیوں کے لئے شرکت والی کمپنی کا قیام درست ہے۔

ب۔ ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی مقصد ہی حرام ہو، مثلاً سودی کاروبار، حرام اشیاء تیار کرنا یا اس کی تجارت کرنا، ان کمپنیوں کے شیئرز خریدنا باتفاق آراء حرام ہے۔

ج۔ ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن کبھی کبھی حرام کاروبار مثلاً سود وغیرہ میں وہ ملوث ہو جاتی ہیں، اصل تو یہی ہے کہ ایسی کمپنیوں کا شیئر خریدنا جائز نہ ہو۔

---

(11) قرارداد نمبر: ۵۹ (۶/۱۰)، ایضاً، ص: ۱۹۶-۱۹۸

۲-ضمان الاصدار (Under Writing):

ضمان الاصدار کا مطلب یہ ہے کہ کسی کمپنی کے قائم کرتے وقت ایسا معاہدہ کرنا جس کی رو سے فریق ثانی اس کمپنی کے جاری کردہ تمام شیئرز یا کچھ شیئرز کے ضامن ہونے کی ذمہ داری قبول کرلے، یعنی ضمانت کی ذمہ داری قبول کرنے والا فریق عہد کرتا ہے کہ کمپنی کے جاری کئے ہوئے حصص میں سے جو حصص فروخت نہیں ہوں گے ان کے خرید لینے کا وہ پابند ہوگا، اگر یہ عہد کرنے والا فریق باقی ماندہ حصص کو اس کی ظاہری قیمت پر خریدتا ہے اور اس معاہدہ کے عوض کوئی فیس وصول نہیں کرتا ہے تو ایسے معاہدہ میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے، اور اگر معاہدہ کرنے والا ضمانت کو چھوڑ کر کوئی اور عمل انجام دے مثلاً ضروری تحقیق ومطالعہ یا حصص کے لئے بازار کی فراہمی کا عمل تو اس خدمت کا معاوضہ وہ وصول کرسکتا ہے۔

۳-حصص کی خریداری میں قیمت کی قسط وار ادائیگی:

اس میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے کہ خریدے ہوئے حصص کی قیمت کا ایک حصہ خریداری کے وقت ادا کردیا جائے اور باقی قیمت قسط وار ادا کی جاتی رہے، اس لئے کہ اس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ جتنا حصہ خریدار نے نقد ادا کردیا اس کے بقدر وہ کمپنی میں نقد شریک ہوگیا اور ساتھ ہی یہ وعدہ ہوا کہ آئندہ اقساط کے ذریعہ وہ راس المال میں اضافہ کرے گا، اس صورت میں کوئی حرج نہیں پیدا ہوتا، اس لئے کہ یہ صورت تمام حصوں کو شامل ہوگی اور کمپنی کی ذمہ داری دوسرے لوگوں کے تئیں اعلان کردہ پورے راس المال کی ہوگی، اس لئے کہ اسی مقدار کو کمپنی کے ساتھ معاہدہ کرنے والوں نے جان کر رضامندی دی ہے۔

۴-حصہ برائے حامل:

بیرر شیئر میں مبیع دراصل وہ حصہ ہوتا ہے جو کمپنی کے تمام اثاثہ جات میں عام ہوتا ہے، اور شیئر سرٹیفکیٹ اس حصہ میں استحقاق کو ثابت کرنے کی دستاویز ہوتی ہے، لہذا اس طریقہ پر حصص جاری کرنے اور اس کی خرید وفروخت میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔

۵-حصص کی خرید وفروخت میں محل عقد:

حصص کی خرید وفروخت میں جس شی کی خرید وفروخت ہوتی ہے وہ دراصل کمپنی کیا ثاثہ جات میں مشترک ایک حصہ ہوتا ہے، اور شیئر سرٹیفکٹ اس حصہ میں خریدار کے حق کی دستاویز ہوتی ہے۔

۶-ترجیحی حصص (Preferance Share):

یہ جائز نہیں ہے کہ ایسے حصص جاری کئے جائیں جن کو خاص مالی حیثیت دی گئی ہو، مثلاً حصہ دار کے اصل سرمایہ کے تحفظ یا اس پر مخصوص مقدار میں نفع کی ضمانت دی گئی ہو، یا (کمپنی کے خاتمہ کے وقت) حسابات کے تصفیہ یا سالانہ منافع کی تقسیم کے وقت انہیں ترجیح دیا جائے گا۔ ہاں یہ جائز ہے کہ بعض حصص کو انتظامی امور میں کوئی خصوصیت دی جائے۔

۷-سودی طریقہ پر حصص کا کاروبار:

الف۔ یہ جائز نہیں ہے کہ حصص کو سودی قرض کے عوض خریدا جائے جو ایجنٹ یا کوئی دوسرا شخص خریدار کو اس بنیاد پر فراہم کرے کہ یہ حصص اس کے پاس رہن ہوں گے، اس لئے کہ یہ سودی معاملہ ہے جس کی رہن سے توثیق کی گئی ہے، اور یہ دونوں عمل اس نص کی روشنی میں حرام ہیں جس میں سود کھانے والے، کھلانے والے، لکھنے والے اور گواہوں پر لعنت کی گئی ہے۔

ب۔ ایسے حصص کی بیع جائز نہیں ہے جن کی ملکیت فروخت کرنے والوں کو حاصل نہ ہو، وہ اس بنیاد پر فروخت کرے کہ ایجنٹ نے اس سے وعدہ کیا ہے کہ حصص کی حوالگی کے وقت وہ اسے یہ حصص بطور قرض دے گا، اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے جو بائع کی ملکیت میں نہیں ہے، اور یہ ممانعت اس وقت اور قوی ہو جاتی ہے جب حاصل شدہ قیمت دلال کو اس شرط پر دی جائے کہ وہ قرض دینے کے مقابلہ میں یہ رقم سودی اکاؤنٹ میں رکھوا دے جس پر اسے نفع ملے۔

۸-حصص کی بیع اور رہن:

کمپنی کے ضوابط کی رعایت کرتے ہوئے حصص کو فروخت کرنا یا ان کو رہن رکھنا جائز ہے، مثلاً کمپنی کے ضوابط مطلقاً بیع کی اجازت دیتے ہیں یا کمپنی کے قدیم شرکاء کو خریداری میں ترجیحی حق دیتے ہیں، اسی طرح کمپنی کے ضوابط میں درج اس تصریح کا اعتبار ہوگا کہ کمپنی کے شرکاء کے پاس حصہ کو رہن رکھا جاسکے گا جو مشترک حصہ کا رہن ہوگا۔

۹-اجراء کے اخراجات کے ساتھ حصص کا اجراء:

حصص کی قیمت کے ساتھ اجراء کے اخراجات کی تکمیل کے لئے ایک مقررہ تناسب میں رقم کا اضافہ شرعاً ممنوع نہیں ہے بشرطیکہ یہ تناسب مناسب اندازہ کے ساتھ متعین کیا گیا ہو۔

۱۰- نئے شیئرز جاری کرنا:

کمپنی کے اصل سرمایہ میں اضافہ کی خاطر نئے حصص بھی جاری کئے جاسکتے ہیں، بشرطیکہ یہ نئے شیئرز پرانے حصص کی اصل قیمت (جو کمپنی کے اصولوں سے واقف ماہرین کے ذریعہ متعین کی گئی ہو) یا بازاری قیمت کے مطابق جاری کئے جائیں۔

۱۱- حصص کی خریداری کے لئے کمپنی کی ضمانت:

اس مسئلہ پر مزید غور وفکر کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے فیصلہ کو آئندہ اجلاس تک کے لئے ملتوی کیا گیا۔

۲۱- جوائنٹ اسٹاک لمیٹیڈ کمپنی کی محدود ذمہ داری:

شرعاً اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ حصص کا کام کرنے والی ایسی کوئی کمپنی قائم کی جائے جو اصل سرمایہ کی حد تک ذمہ داری محدود رکھتی ہو، اس لئے کہ یہ بات اس کمپنی کے ساتھ کاروبار کرنے والوں کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے اور حصول علم کے بعد کمپنی کے ساتھ کاروبار کرنے والوں کے لئے کسی دھوکہ کی گنجائش نہیں رہتی۔

اسی طرح اس میں بھی کوئی مانع نہیں کہ بعض حصہ داروں کی ذمہ داری قرض دینے والوں کے مقابلہ میں غیر محدود ہو بشرطیکہ غیر محدود ذمہ داری کو قبول کرنے کا کوئی عوض نہ لیا گیا ہو، یہ طریقہ ان کمپنیوں کا ہے جن میں بعض شرکاء ضامن ہوتے ہیں اور بعض شرکاء محدود ذمہ داری والے ہوتے ہیں۔

۳۱- حصص کی خرید وفروخت کے لئے اجازت یافتہ بروکر کے واسطہ کی پابندی اور حصص بازار میں کاروبار کرنے کے لئے فیس کی ادائیگی کا لزوم:

متعلقہ انتظامی اداروں کو اس کا حق ہے کہ بعض حصص کی خرید وفروخت کو منظم کرنے کے لئے ایسا قاعدہ بنائیں کہ ان کی خرید وفروخت مخصوص اجازت یافتہ (Licenced) بروکر کے ذریعہ ہی انجام پاسکتے ہیں، اس لئے کہ یہ انتظامی امور میں سے ہے جن کا مقصد جائز مصالح کو پورا کرنا ہوتا ہے۔

اسی طرح اسٹاک ایکسچینج میں کام کرنے کے لئے فیس کا تعین بھی جائز ہے، اس لئے کہ یہ بھی ان تنظیمی امور میں سے ہے جن کا مدار جائز مصالح کو پورا کرنے پر ہے۔

۱۴-حق اولیت:

اس موضوع پر فیصلہ کو مزید غور وفکر کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے ملتوی کیا جاتا ہے۔

۱۵-حق تملک کا سرٹیفیکٹ:

اس فیصلہ کو بھی آئندہ کے لئے ملتوی کیا جاتا ہے۔

دوم: عقد اختیار (Options):

الف۔عقد اختیار کی صورت:

عقود اختیار کا مطلب مالی معاوضہ کے بدلہ ذمہ داری لینا ہے کہ کوئی متعین شی ایک متعین قیمت پر کسی خاص وقت میں یا خاص مدت کے دوران بیچی یا خریدی جائے گی، یہ معاملہ فریقین کے درمیان براہ راست بھی ہوسکتا ہے اور کسی ایسے ادارہ کے توسط سے بھی جو فریقین کے حقوق کی ضمانت لے۔

ب۔حکم شرعی:

عقد اختیار جس صورت میں آج اسٹاک ایکسچینج میں رائج ہے وہ شرع کے معروف عقود میں سے کسی عقد کے ذیل میں داخل نہیں ہوتا ہے، بلکہ نو پیدا شدہ صورت معاملات میں سے ایک ہے۔

اور چونکہ عقد اختیار میں جس چیز پر معاملہ کیا جاتا ہے وہ نہ مال ہے، نہ منفعت اور نہ کوئی مالی حق جس کا عوض لینا جائز ہو، اس لئے یہ عقد شرعاً جائز نہیں ہے، اور چونکہ یہ عقود ابتداءً جائز نہیں اس لئے ان کی خرید وفروخت بعد کو بھی جائز نہیں ہوگی۔

سوم: منظّم مارکیٹ میں سامان، کرنسی اور اشاریہ کی تجارت:

۱-سامان:

منظّم مارکٹ میں سامان کا کاروبار درج ذیل چار صورتوں میں ہوتا ہے:

اول: عقد کے ذریعہ خریدار کو سامان پر قبضہ اور بائع کو قیمت پر قبضہ کا حق فی الحال ہوجائے، اور سامان یا اس کی نمائندگی کرنے والے کاغذات بائع کی ملکیت اور اس کے قبضہ میں موجود ہوں۔

بیع کی معروف شرائط کے ساتھ یہ عقد شرعاً جائز ہے۔

دوم: عقد کے اندر خریدار کو سامان پر قبضہ اور بائع کو قیمت پر قبضہ کا حق فی الحال ہوجائے اور

مارکیٹ کی انتظامیہ کی معرفت دونوں ممکن بھی ہوں، یہ عقد بھی بیع کی معروف شرائط کے ساتھ درست ہے۔

سوم: عقد اس طور پر ہو کہ آئندہ ایک مقررہ وقت پر متعین اوصاف کا سامان حوالہ کیا جائے گا اور قیمت کی ادائیگی بھی اسی وقت ہوگی، اور عقد میں یہ شرط شامل ہو کہ عملاً معین تاریخ پر سامان کی حوالگی اور قیمت کی وصولیابی پر عقد ختم ہوگا۔

یہ عقد شرعاً جائز نہیں ہے کیونکہ اس میں بیع وثمن دونوں ادھار ہیں، اس میں تھوڑی تبدیلی کر کے عقد سلم کی معروف شرائط کے مطابق کیا جاسکتا ہے، اگر عقد سلم کی شرائط کی تکمیل کر لی جائے تو درست ہو جائے گا۔ اسی طرح جو چیز بطور سلم خریدی گئی ہو اس کو قبضہ سے قبل فروخت کرنا جائز نہیں ہوگا۔

چہارم: عقد تو اسی طور پر ہو کہ آئندہ ایک مقررہ وقت پر متعین اوصاف کا سامان حوالہ کیا جائے گا اور قیمت کی ادائیگی بھی اسی وقت ہوگی لیکن ساتھ میں کوئی ایسی شرط نہ ہو جس کی رو سے عملاً سامان کی حوالگی اور قیمت کی وصولیابی پر عقد ختم ہو بلکہ اس کا تصفیہ برعکس عقد کی صورت میں بھی کرنا ممکن ہو (یعنی حقیقی لین دین کے بجائے محض قیمتوں کے فرق سے ادائیگی کا تصفیہ ہو)۔

اشیاء کے منظّم بازاروں میں یہی شکل زیادہ رائج ہے اور یہ اصلاً ناجائز ہے۔

۲-کرنسیوں کی تجارت:

منظّم مارکیٹ میں کرنسی کا کاروبار بھی درج بالا چار طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے ہوتا ہے۔

کرنسی کی خرید اور فروخت بھی تیسرے اور چوتھے طریقہ کے ذریعہ جائز نہیں ہے، پہلے اور دوسرے طریقہ میں بیع صرف کی معروف شرائط کی تکمیل کرتے ہوئے کرنسی کی خرید وفروخت جائز ہے۔

۳-اشاریوں کی تجارت:

اشاریہ (Index) ایک حسابی نمبر ہوتا ہے جس کا تعین ایک خاص حسابی طریقہ سے کیا جاتا ہے، اور اس کے ذریعہ کسی معین مارکیٹ میں نرخوں کی تبدیلی کے حجم کا اندازہ لگایا جاتا ہے، اور بعض انٹرنیشنل مارکیٹ میں اس نمبر کی تجارت ہوتی ہے۔

مذکورہ اشاریہ کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ خالص جوا ہے، وہ ایسی خیالی شی کی خرید و فروخت ہے جس کا وجود ممکن نہیں ہوتا۔ (12)

(12) قرارداد نمبر:٦٣(١/٧)، ایضاً، ص:٢١١-٢٢٠

۲۔کریڈٹ کارڈ

سب سے پہلے اس موضوع پر اکیڈمی ساتویں اجلاس میں غور کیا گیا۔مندرجہ ذیل امور زیر غور آئے:

(الف)۔تعارف

کریڈٹ کارڈ ایک دستاویز ہوتا ہے جس کو جاری کرنے والا ادارہ کسی حقیقی یا اعتباری شخص کے لئے باہمی عقد کی بنیاد پر جاری کرتا ہے،اس کارڈ کے ذریعہ ایسی جگہوں سے جہاں اس کارڈ کو قبول کیا جاتا ہو،فوری قیمت کی ادائیگی کے بغیر سامان یا خدمات کی خریداری ممکن ہوتی ہے،کیونکہ کارڈ میں یہ ضمانت ہوتی ہے کہ اسے جاری کرنے والا ادارہ قیمت کی ادائیگی کا ذمہ دار ہے،بعض کارڈ ایسے ہوتے ہیں جن کے ذریعہ بنکوں سے روپیہ بھی حاصل کیا جاسکتا ہے۔کریڈٹ کارڈز کئی طرح کے ہوتے ہیں:

☆ کچھ تو ایسے ہوتے ہیں جن میں قیمت کی ادائیگی یا وصولی کارڈ ہولڈر کے بنک اکاؤنٹ سے ہوتی ہے،خود کارڈ جاری کرنے والے ادارہ کے اکاؤنٹ سے نہیں ہوتی ہے،اس طرح ایسے کارڈز پر قیمت اداشدہ ہوتی ہے۔

☆ کچھ ایسے ہوتے ہیں جن میں قیمت کی ادائیگی کارڈ جاری کرنے والے ادارہ کے اکاؤنٹ سے ہوتی ہے،پھر وہ مقررہ میعادی اوقات میں کارڈ ہولڈر سے وصول کر لیتا ہے۔

☆ کچھ کارڈ ایسے ہوتے ہیں جن میں وہ مجموعی رقم جو تاریخ مطالبہ سے مقررہ مدت کے اندر ادا نہ کی گئی ہو اس پر سود لازم آتا ہے،اور کچھ کارڈز میں ان پر سود نہیں ہوتا ہے۔

☆ بیشتر اقسام کے کارڈز میں کارڈ ہولڈر پر ایک سالانہ فیس لازم ہوتی ہے،بعض اقسام کے کارڈز پر جاری کرنے والے ادارہ کی جانب سے سالانہ فیس نہیں ہوتی ہے۔

(ب)۔کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت:

کریڈیٹ کارڈ کی شرعی حیثیت اور اس کے حکم پر مزید غور وفکر دسویں اجلاس میں کیا گیا۔(13)

اکیڈمی کے دسویں اجلاس میں اس موضوع پر مقالات کو دیکھنے اور فقہاء و اقتصادی ماہرین کے مناقشات سننے کے بعد درج ذیل قراردادیں پاس کی گئیں:

---

(13) قرارداد نمبر:۶۳(۷/۱)،ایضاً، ص:۲۱۱۔۲۲۰

الف۔ جنرل سکریٹریٹ سے گذارش کی گئی کہ وہ بنکوں کے ذریعہ جاری کئے جانے والے کریڈٹ کارڈ کے لئے معاہدوں اورشرائط کے تمام نمونوں کا میدانی سروے کرائے۔

ب۔ کریڈٹ کارڈ کے خصائص، ان کے باہمی فرق اور ان کی شرعی حیثیت کی تعیین کا مطالعہ کرنے کے لیے ایک کمیٹی تشکیل دینے کی سفارش کی گئی۔

ج۔ مناقشہ کی مجلس کے انعقاد اور اس مجلس کے مکمل نتائج آئندہ اجلاس میں پیش کرنے کی سفارش کی گئی۔

اور اکیڈمی نے سفارش کی:

الف۔ جائز اور ناجائز معاملات سے متعلق شرعی پہلو اور تعلق رکھنے والے اقتصادی اصطلاحات کی از سرنو اس طرح تشریح کی جائے کہ ان کی حقیقت واضح ہو جائے۔ جو شرعی اصطلاح موجود ہو اس کو دوسری اصطلاح پر ترجیح دی جائے، اس انداز سے کہ اس کے لفظ و معانی بالکل راسخ ہو جائیں، خصوصاً وہ اصطلاحات جن کے شرعی حکمی نتائج مرتبہوتے ہیں، تاکہ اقتصادی اصطلاحات کی ماہیت اور فقہی اصطلاحات کے ساتھ ان کی ہم آہنگی واضح ہو، اور امت کے سرمایہ علم اور شرعی مفاہیم سے اصطلاحات نکالی جائیں۔

ب۔ اسلامی ممالک کے متعلقہ اداروں سے درخواست کی جائے کہ وہ بنکوں کی جانب سے سودی کریڈٹ کارڈ کے جاری کرنے پر پابندی لگادیں، تاکہ امت اسلامیہ حرام سود سے بچ سکے اور ملک کی معیشت اور لوگوں کے مال کی حفاظت ہو۔

ج۔ ایسا شرعی مالی اور اقتصادی ادارہ قائم کیا جائے جس کی ذمہ داری ہو کہ وہ افراد کو بینکوں کے استحصال سے محفوظ رکھے، شرعی حدود کے دائرہ میں ان کے حقوق کی حفاظت کرے، ملکی اقتصادیات کی حفاظت کے لئے مالی سیاست پر نظر رکھے اور سخت ضوابط طے کرے جن کی رو سے وہ سماج اور افراد کو بنکوں کے استحصال سے محفوظ رکھے، تاکہ اس سے برے نتائج سے تحفظ حاصل ہو۔ (14)

۳۔ غیر اداشدہ کریڈٹ کارڈ

اکیڈمی کے بارہویں اجلاس میں موضوع پر غور کیا گیا۔

اکیڈمی کی کونسل کی مالیاتی بازاروں کے موضوع پر اور کریڈٹ کارڈ سے متعلق قرارداد کی بنیاد پر،

(14) قرارداد نمبر:۹٦(٤/١٠)،ایضاً، ص:۳۳۱۔۳۳۲

جس میں اس کارڈ کی بابت تصویر مسئلہ اور حکم کو آئندہ اجلاس تک مؤخر کرنے کا فیصلہ کیا گیا تھا، اور مجلس کے دسویں اجلاس کی قرارداد کے حوالہ سے، اور اس سلسلہ میں اکیڈمی کو موصول بحثوں اور ان پر فقہاء اور ماہرین معیشت کے مابین مناقشات کو سننے کے بعد، اور اپنی قرارداد جس میں کریڈٹ کارڈ کی تعریف کے حوالہ سے، جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ کریڈٹ کارڈ ایک ایسی دستاویز ہے جو ایشو کرنے والا بینک کسی شخص طبعی یا شخص اعتباری (کارڈ ہولڈر) کو بینک اور شخص متعلق کے مابین ایسے معاہدہ کی بنیاد پر سپرد کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ شخص سامان یا کام کی خریداری ایسے آدمی (تاجر) کی طرف سے کرتا ہے جو اس کارڈ کو تسلیم کرتا ہو اور قیمت نقد ادا نہیں کرتا ہے، کیونکہ بینک قیمت کی ادائیگی کی ضمانت لیتا ہے، اور ادائیگی کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے کی جاتی ہے، پھر بینک مقررہ مرحلوں میں کارڈ ہولڈر سے وصول کر لیتا ہے، کچھ بینکوں میں غیر ادا شدہ مجموعی رقم پر متعین مدت کے بعد سود بھی عائد کیا جاتا ہے، جب کہ بعض بینک ایسا نہیں کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اکیڈمی نے مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا کہ:

اول: ایسا غیر ادا شدہ کریڈٹ کارڈ ایشو کرنا اور اس سے کام لینا جائز نہیں ہے جس میں کسی سودی اضافہ کی قید مشروط ہو، خواہ کارڈ ہولڈر اس بات کا عزم رکھتا ہو کہ مفت رعایت وگنجائش کی مدت کے دوران ہی وہ قیمت ادا کر دے گا۔

دوم: ایسا غیر ادا شدہ کریڈٹ کارڈ ایشو کرنا درست ہے، جس میں اصل دین پر کسی سودی اضافہ کی شرط نہ ہو۔

اس بنیاد پر یہ قرار دیا کہ:

الف: بینک اپنے ایجنٹ سے اس کارڈ کے ایشو یا تجدید کے وقت مقررہ فیس لے سکتا ہے، جس کی حیثیت بینک کی طرف سے پیش کردہ خدمت کی مقدار پر بالفعل اجرت کی ہوگی۔

ب: کارڈ ایشو کرنے والا بینک تاجر سے ان چیزوں پر جو ایجنٹ تاجر سے خریدے گا، کمیشن لے سکتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ تاجر کی بیع کارڈ کے ذریعہ اسی نرخ پر ہو جس نرخ پر وہ نقد بیع کرتا ہے۔

سوم: کارڈ رکھنے والا اگر بینک سے پیسہ نکالتا ہے تو وہ بطور قرض ہوگا، اور اگر اس میں کوئی سودی اضافہ نہ ہو تو اس میں کوئی شرعی حرج نہیں ہے، اور اس خدمت کے عوض لی جانے والی وہ فیسیں سودی

اضافہ میں شمار نہیں ہوں گی جو قرض کی مقدار یا اس کی مدت سے وابستہ نہیں ہوتی ہیں، بالفعل خدمات پر کوئی اضافہ حرام ہوگا، کیونکہ وہ شرعاً حرام سود میں آجائے گا۔

چہارم: غیر ادا شدہ کریڈٹ کارڈ سے سونا چاندی اور نقد کرنسی خریدنا جائز نہیں ہے۔(15)

۴۔ دَین اور قرض سرٹیفکٹ کی بیع اور پرائیویٹ و پبلک سیکٹر میں اس کے شرعی متبادل

اکیڈمی کے گیارہویں اجلاس میں مذکورہ بالا موضوع پر مقالات پیش کئے گئے اور مناقشات ہوئے، جن میں اس جانب توجہ دلائی گئی کہ یہ موضوع آج کے مالی معاملات کے میدان کا ایک اہم ترین موضوع ہے، ان تمام مقالات و مناقشات کی روشنی میں اکیڈمی نے درج ذیل فیصلے کئے:

اول: دَین مؤجل (دیر سے ادا کیا جانے والا دَین) کی فروختگی غیر مدیون سے نقد معجّل (فوری ادا کی جانے والی نقد) کے عوض خواہ (یہ نقد معجّل) اسی (پہلے) کی جنس سے ہو یا دوسری جنس سے، جائز نہیں ہے، کیونکہ یہ ربا تک جا پہنچتا ہے، اسی طرح اس (دَین مؤجل) کی فروختگی نقد مؤجل (دیر سے ادا کی جانے والی نقد) سے اس کی جنس میں یا غیر جنس میں جائز نہیں ہے، اس لئے کہ یہ صورت ''بیع الکالی بالکالی'' (ادھار کی ادھار سے بیع) کی ہوگی جو شرعاً ممنوع ہے، اور اس میں کوئی فرق نہیں کہ دَین قرض کی وجہ سے ہوا ہو یا ادھار بیع کی وجہ سے۔

دوم: اکیڈمی کے چھٹے سیمینار کے فیصلہ نمبر (۱۱) بابت سندات (سرٹیفکٹ) اور اکیڈمی کے ساتویں سیمینار کے فیصلہ نمبر (۲) کے فقرہ سوم بابت تجارتی اوراق میں چھوٹ کی مزید توثیق کی گئی۔(16)

۵۔Hire Purchase اور کرایہ پر لینے کے چیک

اکیڈمی نے اپنے بارہویں اجلاس میں کرایہ پر دینے (برائے تملیک) اور کرایہ کے چیک کے موضوع پر پیش کردہ مقالات کو دیکھنے اور اس موضوع پر ان بحثوں کو سننے کے بعد جو اکیڈمی کے ممبران، ماہرین اور فقہاء کے درمیان ہوئیں یہ فیصلہ کیا:

---

(15) قرارداد نمبر: ۱۰۸ (۱۲/۲)، ایضاً، ص: ۳۶۸۔۳۷۰

(16) قراردادنمبر: ۱۰۱ (۱۱/۴)، ایضاً، ص: ۳۵۰۔۳۵۱

۲-Hire Purchase (کرایہ پر دینا جس کا نتیجہ تملیک ہو):

اول: اس کی جائز اور ممنوع صورتوں کے ضوابط درج ذیل ہیں:

الف- عدم جواز کا ضابطہ یہ ہے کہ دو مختلف عقد ایک ہی وقت میں ایک ہی چیز پر ایک ہی زمانہ میں ہوں۔

ب- جواز کا ضابطہ:

ا- دو الگ الگ اور مستقل معاملے ہوں، اور الگ الگ وقت میں اس طرح طے ہوں کہ عقد بیع اجارہ کے بعد ہو، یا تملیک کا وعدہ اجارہ کے اختتام پر ہو، اور احکام میں اختیار دینا وعدہ کے قائم مقام ہے۔

۲- اجارہ عملاً ہو، بیع کو چھپانے والا نہ ہو۔

ج- اجارہ پر دی ہوئی چیز کا ضمان مالک پر ہو مستاجر پر نہیں، پس مؤجر اس شئ کو لاحق ہونے والے نقصان کو برداشت کرے گا، بشرطیکہ مستاجر کی کسی کوتاہی یا زیادتی کی وجہ سے نقصان نہ ہوا ہو، اور منفعت فوت ہو جائے تو مستاجر پر کوئی ذمہ داری نہ ہوگی۔

د- اگر اجارہ کے معاملہ میں انشورنس بھی کرایا گیا ہو تو ضروری ہے کہ انشورنس اسلامی امداد باہمی پر مبنی ہو، تجارتی نہ ہو، اور اسے مالک موجر برداشت کرے گا، مستاجر نہیں۔

ھ- اس طرح کے اجارہ کے معاملہ پر جب تک وہ اجارہ ہے اجارہ کے احکام لاگو ہوں گے اور اس شئ کی ملکیت کے وقت بیع کے احکام۔

و- مدت اجارہ میں اس شئ کے حفاظتی اخراجات (Mantenance) مالک پر ہوں گے مستاجر پر نہیں۔

دوم: ممنوع معاملہ کی صورتیں:

الف- ایسا عقد اجارہ کہ مدت اجارہ کے دوران مستاجر کے ذریعہ ادا کردہ اجرت کے بدلہ میں ہی شئ موجرہ (اجارہ والے سامان) پر ملکیت حاصل ہو رہی ہے، اور اس کے لئے نیا معاملہ نہ کیا گیا ہو، یعنی اجارہ، مدت اجارہ کے خاتمہ پر خود بخود بیع میں بدل جائے۔

ب- کسی شخص کو معلوم اجرت اور مدت معلومہ کے لئے کوئی چیز اجارہ پر دی، اور ساتھ ہی ایسا بیع بھی کیا جسے مدت اجارہ کے دوران طے شدہ مکمل اجرت کی ادائیگی پر معلق رکھا گیا یا اس بیع کو آئندہ کے کسی

وقت کے ساتھ وابستہ کیا گیا۔

ج-اجارہ حقیقت میں ہوا، لیکن اس کے ساتھ ایسی بیع بھی جوڑ دی گئی جس میں موجر کے حق میں خیار شرط لگائی گئی اور اسے ایک مقررہ طویل مدت تک (یعنی اجارہ کی آخری مدت تک) مؤخر رکھا گیا۔

واضح رہے کہ ان صورتوں کے سلسلہ میں مختلف علمی مجالس مثلاً "ہیئۃ کبار العلماء" سعودی عربیہ سے فتوے اور فیصلے صادر ہو چکے ہیں۔

سوم: جائز صورتیں:

الف-اجارہ اس طرح کیا کہ مستاجر شئی مؤجرہ سے معلوم مدت میں معلوم اجرت کے عوض فائدہ اٹھائے گا، اور اسی کے ساتھ اس شئی کو مستاجر کے لئے ہبہ کر دینے کا معاملہ بھی جوڑا گیا، لیکن ہبہ کو اجارہ کی پوری اجرت کی ادائیگی پر معلق رکھا گیا، البتہ یہ معاملہ ایک مستقل عقد کے ذریعہ کیا گیا یا پوری اجرت کی ادائیگی کے بعد ہبہ کرنے کا وعدہ کیا گیا، اور دونوں چیزوں کے لئے الگ الگ معاملہ کیا گیا (یاد رہے کہ اس ضمن میں اکیڈمی نے اپنے تیسرے اجلاس میں قرارداد پاس کی تھی، دیکھئے: قرارداد نمبر ۱۳ (۳/۱))۔

ب-اجارہ کا معاملہ کرے، اور ساتھ ہی مالک مستاجر کو یہ حق دے کہ وہ مقررہ مدت میں بننے والی کرایہ کی تمام اقساط ادا کر دینے کے بعد اسی شئی کو بازار کی اس قیمت سے خرید لے جو قیمت مدت اجارہ ختم ہونے کے وقت ہے (یہ اکیڈمی کے پانچویں اجلاس کے فیصلہ نمبر ۴۴ (۵/۶) کے مطابق ہے)۔

ج- ایسا عقد اجارہ کہ مستاجر مدت معلومہ میں اجرت معلومہ کے عوض شئی مؤجرہ سے فائدہ اٹھائے، اور اس کے ساتھ یہ وعدہ بھی ہو کہ مکمل اجرت کی ادائیگی کے بعد مستاجر فریقین کے باہم طے کردہ قیمت کے عوض شئی مؤجرہ کو خرید لے گا۔

د- ایسا عقد اجارہ کہ مدت معلومہ میں اجرت معلومہ کے عوض مستاجر شئی مؤجرہ سے فائدہ اٹھائے۔ اور موجر مستاجر کو یہ اختیار بھی دے کہ جب وہ چاہے اس شئی کی ملکیت اس طور پر حاصل کر لے کہ اس وقت بازار کی قیمت یا اسی وقت فریقین کے باہم طے کردہ قیمت کے عوض ایک نئے عقد کے ذریعہ خریداری انجام پائے (17) (دیکھئے: اکیڈمی کی قرارداد نمبر ۴۴ (۵/۶))۔

---

(17) قرارداد نمبر: ۱۱۰ (۱۲/٤)، ایضاً، ص: ۳۷٤-۳۷۸ ۔

۶۔انشورنس اور ری انشورنس

اکیڈمی کے دوسرے اجلاس میں شریک علماء کی جانب سے اس موضوع پر پیش کردہ تحریروں اور تحقیقی مقالات پر غور وخوض، اس کی تمام صورتوں اور قسموں نیز وہ بنیادی اصول جن پر وہ قائم ہوتا ہے اور وہ مقاصد جو اس میں مطلوب ہوتے ہیں، کا پوری گہرائی سے جائزہ لیتے ہوئے اور مختلف علمی تنظیموں اور فقہی اکیڈمیوں سے اس کے متعلق صادر ہونے والے فیصلوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے یوں طے ہوا:

۱۔متعینہ قسط (پریمیم) والا تجارتی انشورنس جو تجارتی انشورنس کمپنیوں میں رائج ہے، عقد کو فاسد کر دینے والے بڑے غرر (دھوکہ) پر مشتمل ہے، اس لئے وہ شرعاً حرام ہے۔

۲۔اس کا متبادل عقد، جس میں اسلامی اصول معاملات کا لحاظ کیا جاتا ہے، تعاونی (میوچول) انشورنس ہے جو تعاون و احسان کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے، اسی طرح وہ ری انشورنس بھی ہے جو تعاونی انشورنس کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔

۳۔اکیڈمی نے اسلامی ممالک سے اپیل کی کہ تعاونی انشورنس کے ادارے اور اسی طرح ری انشورنس کے تعاونی ادارے قائم کئے جائیں تاکہ اسلامی اقتصادیات کو استحصال سے اور اس نظام کی مخالفت سے آزادی ملے جو اللہ نے اس امت کے لئے پسند فرمایا ہے۔(18)

۷۔سودی بینکاری اور اسلامی بینکوں کے ساتھ معاملہ

اکیڈمی کے دوسرے اجلاس میں موجودہ بینکاری کے موضوع پر غور وخوض ہوا، اس کے نتیجہ میں عالمی اقتصادی نظام اور بالخصوص تیسری دنیا کے ممالک میں اس نظام کے استحکام کی وجہ سے مرتب ہونے والے منفی اثرات کو سامنے رکھتے ہوئے، نیز اس بات کے پیش نظر کہ اس نظام نے قرآن کریم کے حکم سے روگردانی کر کے بڑی بربادی اور تباہی مچائی ہے جس میں سود کی جزوی اور کلی صورتوں کی واضح ترین حرمت آئی ہے، سود سے توبہ کا حکم دیا گیا ہے اور کم یا زائد کسی بھی اضافہ یا کمی کے بغیر صرف اصل رقم قرض واپس لینے پر اکتفاء کی ہدایت دی گئی ہے اور سود خوروں کو اللہ اور اس کے رسول سے سخت جنگ کی دھمکی دی گئی ہے، اکیڈمی نے طے کیا کہ:

۱۔وہ قرض جس کی مدت پوری ہوگئی ہو اور مقروض ادائیگی سے معذور ہو، اس پر تاخیر کے عوض میں

(18) قرارداد نمبر:۹(۲/۹)، ایضاً، ص :۵۹۔۶۰

لیا جانے والا کوئی بھی اضافہ یا انٹرسٹ، اسی طرح قرض پر ابتدائے معاملہ ہی سے لیا جانے والا اضافہ یا انٹرسٹ، دونوں شرعاً سود اور حرام ہیں۔

۲۔سودی نظام کا متبادل جو اسلام کے پسندیدہ طریقہ کے مطابق مال کو گردش میں رکھے اور اقتصادی سرگرمی میں تعاون کی ضمانت دے، وہ صرف یہ ہے کہ تمام معاملات احکام شریعت کے مطابق انجام دیئے جائیں۔

۳۔اکیڈمی نے اسلامی ممالک سے پرزور اپیل کی کہ وہ اسلامی شریعت کے مطابق کام کرنے والے بینکوں کی ہمت افزائی کریں اور ہر اسلامی ملک میں اس کے قیام کو ممکن بنائیں تاکہ مسلمانوں کی ضرورت کی تکمیل ہو اور ان کی زندگی موجودہ صورت حال اور اسلامی عقیدہ کے تقاضوں کے مابین تضاد سے محفوظ ہو جائے۔(19)

۸۔لیٹر آف کریڈٹ (L.C)

اکیڈمی کے دوسرے اجلاس میں اس موضوع سے متعلق پیش کی گئی تحقیقات و مقالات کو دیکھنے اور ان پر تفصیلی بحث و مباحثہ کے بعد درج ذیل نکات سامنے آئے:

ا-لیٹر آف کریڈٹ کی تمام صورتوں میں ایل سی کھلواتے وقت یا تو زر ثمن جمع کیا گیا ہوگا یا نہیں کیا گیا ہوگا، اگر جمع نہیں کیا گیا ہوگا تو اس کی حقیقت یہ ہوگی کہ ایل سی کھلوانے والے پر حال یا مستقبل میں جو ذمہ داری آنے والی ہے اس میں ضامن (بینک) بھی اپنی ذمہ داری شامل کر لیتا ہے، اور اسی صورت کا نام فقہ اسلامی میں ضمان یا کفالت ہے۔

اور اگر زر ثمن جمع کیا گیا ہو تو ایل سی کھلوانے والے شخص اور ایل سی کھولنے والے (بینک) کے درمیان تعلق کو وکالت کہا جائے گا، اور وکالت اجرت کے ساتھ بھی درست ہے اور بغیر اجرت کے بھی، نیز بینک کا ایل سی کھلوانے والے (مکفولہ) کا ضامن بن جانا بھی درست ہے۔

۲-کفالت ایسا عقد تبرع ہے جس کا مقصد امداد و احسان ہوتا ہے، فقہاء نے کفالت پر عوض لینے کو ناجائز قرار دیا ہے، کیونکہ ایسی صورت میں کفیل کا ضمان کی رقم ادا کرنا اس قرض کے مشابہ ہوگا جس سے قرض دینے والے کو نفع حاصل ہو، اور یہ شرعاً ممنوع ہے۔

(19) قراردادنمبر: ۱۰ (۱۰/۲)، ایضاً، ص: ۶۱-۶۲

مندرجہ بالا امور کے پیش نظر اکیڈمی نے طے کیا کہ:

اول: لیٹر آف کریڈٹ جاری کرنے کی صورت میں عمل ضمانت کے بدلے اجرت لینا جائز نہیں ہے (جس میں عام طور پر ضمانت کی رقم اور اس کی ادائیگی کی مدت کو مدنظر رکھا جاتا ہے) خواہ اس کا زر ثمن جمع کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔

دوم: ایل سی کی دونوں قسموں کے اجراء میں ہونے والے دفتری اخراجات کا مطالبہ شرعاً درست ہے، بشرطیکہ مطلوبہ اخراجات مروجہ مناسب اجرت (اجر مثل) سے زائد نہ ہوں، اور اگر پورا زر ثمن یا اس کا کچھ حصہ ادا کر دیا گیا ہو تو ایل سی کے اجراء میں ہونے والے مصارف کی تعیین میں ان اخراجات کو بھی ملحوظ رکھنا درست ہے جو اس زر ثمن کی ادائیگی کے سلسلہ میں حقیقتاً برداشت کرنے پڑتے ہیں۔(20)

۹۔اسلامی ترقیاتی بنک کے سوالات

مجمع الفقہ الاسلامی نے اپنے تیسرے اجلاس میں اسلامی ترقیاتی بنک کے پیش کردہ اہم سوالات پر غور وخوض کے بعد درج ذیل امور طے کئے:

(الف) اسلامی ترقیاتی بنک کے لون (قرض) پر سروس چارج۔

اول: قرض پر سروس چارج لینا درست ہے، بشرطیکہ وہ حقیقی اخراجات کے دائرہ میں ہو۔

دوم: حقیقی اخراجات سے زائد کوئی بھی رقم شرعاً سود ہونے کی وجہ سے حرام ہے۔

(ب) کرایہ پر دینا۔

اول: اسلامی ترقیاتی بنک کا کسی گاہک سے یہ وعدہ کرنا کہ بنک کوئی سامان اپنی ملکیت میں لینے کے بعد اس گاہک کو کرایہ پر دے گا، یہ شرعاً درست ہے۔

دوم: اسلامی ترقیاتی بنک اپنے کسی گاہک کو وکیل بناتا ہے کہ وہ گاہک اپنی ضرورت کے ایسے سامان، آلات وغیرہ جن کے اوصاف اور قیمت متعین کر دیئے گئے ہوں، بنک کے اکاؤنٹ پر خرید لے، تاکہ سامان گاہک کے قبضہ میں آنے کے بعد بنک اسے ہی کرایہ پر دے دے تو ایسی صورت شرعاً درست ہے، البتہ اگر ممکن ہو تو بہتر ہو گا کہ خریداری کا وکیل مذکورہ گاہک کے علاوہ کسی دوسرے کو بنایا جائے۔

سوم: سامان پر حقیقی ملکیت حاصل ہونے کے بعد ہی کرایہ کا معاملہ کیا جائے، اور یہ معاملہ وکالت اور وعدہ

---

(20) قرارداد نمبر:۱۲(۲/۱۲)،ایضاً، ص:٦٥۔٦٦

سے بالکل علاحدہ مستقل عقد کے طور پر کیا جائے۔
چہارم: بنک کی طرف سے یہ وعدہ کہ کرایہ کی مدت ختم ہونے کے بعد وہ سامان گاہک کو ہدیہ کردے گا، یہ وعدہ مستقل عقد کے طور پر کرنا جائز ہے۔
پنجم: سامان کے نقصان اور خراب ہونے کی ذمہ داری بنک پر ہوگی کہ وہی سامانوں کا مالک ہے بشرطیکہ کرایہ دار کی جانب سے کوئی زیادتی یا کوتاہی نہ ہوئی ہو، ورنہ ذمہ داری کرایہ دار کی ہوگی۔
ششم: اسلامی کمپنیوں میں کیے گئے انشورنس کے اخراجات جب بھی یہ ممکن ہو، بنک پورے کرے گا۔

(ج) قسط وار قیمت پر ادھار فروختگی:

اول: اسلامی ترقیاتی بینک کا کسی گاہک سے یہ وعدہ کرنا کہ سامان اپنی ملکیت میں لینے کے بعد وہ اس کے ہاتھ اسے فروخت کردے گا، شرعاً درست ہے۔
دوم: بنک اپنے کسی گاہک کو وکیل بناتا ہے کہ وہ اپنی ضرورت کے سامان وآلات وغیرہ جنکے اوصاف اور قیمت متعین کردیئے گئے ہوں بنک کے اکاؤنٹ پر خرید لے، تاکہ گاہک کے ہاتھ میں سامان آنے کے بعد بنک وہ سامان اس کے ہاتھ فروخت کردے، تو اس طرح وکیل بنانا شرعاً درست ہے، البتہ اگر ممکن ہو تو بہتر ہوگا کہ خریداری کا وکیل گاہک کے علاوہ کسی اور کو بنایا جائے۔
سوم: فروختگی کا معاملہ سامان پر حقیقی ملکیت اور قبضہ حاصل ہونے کے بعد کیا جائے، نیز اس کے لئے مستقل علاحدہ معاملہ کیا جائے۔
(د) غیر ملکی تجارت کے لئے فراہمی سرمایہ: ان اعمال پر وہی اصول وضوابط منطبق ہوں گے جو قسط وار قیمت کے ساتھ ادھار فروختگی پر منطبق کئے گئے ہیں۔
(ھ) اسلامی ترقیاتی بنک کی جانب سے ضرورۃً غیر ملکی بنکوں میں جمع کی گئی رقم پر حاصل ہونے والے انٹرسٹ کا استعمال:

بنک کے لئے یہ بات ناجائز ہے کہ کرنسی کی قوت خرید میں گراوٹ کے نتائج سے اپنی رقومات کی حقیقی قیمت کی حفاظت جمع رقوم پر حاصل شدہ سود سے کرے، بلکہ ضروری ہے کہ سود کی رقم کو رفاہ عام کے کاموں پر ہی خرچ کرے مثلاً تربیتی وتحقیقی پروگرام، امدادی اشیاء کی فراہمی، رکن ممالک کے لئے مالی امداد اور ٹیکنیکل تعاون، اسی طرح اسلامی علوم کی اشاعت میں مصروف علمی اداروں، مدارس اور معاہد کے

لئے تعاون کی فراہمی وغیرہ۔(21)

۱۰۔کاغذی نوٹ اور کرنسی کی قیمت میں تبدیلی کے احکام

اس موضوع پر مجمع کے کئی اجلاسوں میں غور کیا گیا۔تیسرے اجلاس میں درج ذیل فیصلے کئے:

۱۔کاغذی نوٹ اعتباری نوٹ ہیں اور مکمل طور پر ثمن کی حیثیت رکھتے ہیں،لہذا اسود،سلم،زکاۃ اور دیگر تمام احکام کے سلسلہ میں سونے چاندی ہی کے سارے شرعی احکام ان پر بھی جاری ہوں گے۔

۲۔کرنسی کی قیمت میں تبدیلی پر پانچویں سمینار میں غور کیا گیا۔(22)چنانچہ اکیڈمی نے اپنے پانچویں اجلاس میں قرار دیا کہ:

کسی بھی کرنسی کے ذریعہ واجب دیون کی ادائیگی میں مثل کا اعتبار ہوگا،قیمت کا نہیں،کیونکہ دیون کی ادائیگی اپنے مثل سے ہوتی ہے،لہذا ذمہ میں واجب دیون کو خواہ وہ کسی طرح بھی واجب ہوئے ہوں،قیمتوں کے اشاریئے (Price Index) سے مربوط کرنا جائز نہیں ہے۔(23)

۱۱۔کرنسی کے مسائل

اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس میں کرنسی کے موضوع پر پیش شدہ تحقیقات پر غور اور بحث وتمحیص کے بعد درج ذیل فیصلے کئے گئے:

۱۔ عمل کے نظام،ضوابط اور وہ خصوصی قوانین جن کے ذریعہ اجرتوں کی تعیین ہوتی ہے،ان میں جائز ہوگا کہ اجرتوں کو اشاریہ سے مربوط رکھنے کی شرط لگائی جائے،بشرطیکہ اس کی وجہ سے عمومی اقتصادیات کو ضرر نہ پہنچے۔

اجرتوں کو اشاریہ سے مربوط کرنے سے مقصود یہ ہے کہ قیمتوں کے معیار میں ہونے والی تبدیلی کے لحاظ سے اجرتوں کے اندر بھی وقفہ وقفہ سے تبدیلی ماہرین وواقف کاران کی رائے کے مطابق کی جاتی ہے،اس تبدیلی کی غرض یہ ہے کہ افراط زر کے نتیجہ میں اجرت کی مقدار کی قوت خرید گرنے سے اور نتیجۃً سامانوں وخدمات کی قیمتوں کے عمومی معیار میں اضافہ ہوجانے سے عاملین (محنت کاروں) کو تحفظ فراہم

---

(21) قرارداد نمبر:۱۳(۳/۱)،ایضاً، ص:۶۹

(22) قرارداد نمبر:۲۱(۳/۹)،ایضاً، ص:۸۲

(23) قرارداد نمبر:۴۲(۴/۵)،ایضاً، ص:۱۵۸۔۱۵۹

کیا جائے، اس جواز کی دلیل یہ ہے کہ:

کسی بھی شرط کا لگانا اصل کے اعتبار سے جائز اور درست ہوتا ہے، صرف ایسی شرط ممنوع قرار پائے گی جس سے کوئی حلال، حرام بنتا ہو یا کوئی حرام شئی حلال قرار پاتی ہو۔ البتہ اگر اجرت جمع ہوتی چلی جائے اور قرض بن جائے تو اس پر قرض کے وہ احکام جاری ہوں گے جو اکیڈمی کی قرارداد نمبر: ۴۲ (۵/۴) میں بیان ہوئے ہیں۔

۲۔ یہ بات درست ہوگی کہ قرض دینے والا اور قرض دار دونوں قرض کی ادائیگی کے دن (پہلے نہیں) اس بات پر اتفاق کرلیں کہ قرض کی ادائیگی قرض کی کرنسی کے بجائے دوسری کرنسی سے کریں گے بشرطیکہ یہ عمل ادائیگی کے دن قرض کی کرنسی کے نرخ سے انجام پائے، اسی طرح کسی معین کرنسی سے قرض بالاقساط کی صورت میں کسی بھی قسط کی ادائیگی کے دن یہ اتفاق جائز ہوگا کہ اس پوری قسط کی ادائیگی دوسری کرنسی کے ذریعہ قرض والی کرنسی کے اسی دن کے نرخ کے مطابق کی جائے گی۔

تمام صورتوں میں یہ شرط ضروری ہوگی کہ قرض دار کے ذمہ میں اس میں سے کچھ بھی باقی نہ رہے جس پر کرنسی کی تبدیلی کا معاملہ انجام پایا ہے، نیز قبضہ کے موضوع پر اکیڈمی کی منظور کردہ قرارداد نمبر: ۵۰ (۶/۱) کی رعایت بھی ضروری ہوگی۔

۳۔ جائز ہے کہ عقد کے وقت متعاقدین ادھار قیمت یا ادھار اجرت کی تعیین پر اتفاق کریں کہ وہ ایک کرنسی سے ہوگی جو ایک بار ادا کی جائے گی، متعینہ قسطوں کی شکل میں متعدد کرنسیوں سے یا سونے کی متعین مقدار سے ہوگی، اور یہ کہ ادائیگی حسب اتفاق انجام پائے گی، اسی طرح یہ بھی جائز ہوگا کہ سابق دفعہ میں مذکور طریقہ پر انجام پائے گی۔

۴۔ کسی متعینہ کرنسی کے ذریعہ حاصل ہونے والے قرض کا اندراج مقروض کے ذمہ میں اس کرنسی کے مساوی سونا یا اس کے مساوی دوسری کرنسی سے کرنے پر اتفاق درست نہیں ہوگا یعنی قرضدار اس بات کا پابند ہو جائے کہ قرض کی ادائیگی قرض والی کرنسی کے مساوی سونا یا کسی دوسری طے کی ہوئی کرنسی سے کرے یہ صورت جائز نہیں ہے۔

۵۔ کرنسی کی قیمت میں تبدیلی کے موضوع پر اکیڈمی کی قرارداد: ۴۲ (۵/۴) کی توثیق کی جاتی ہے۔

اکیڈمی نے درج ذیل موضوعات کو آئندہ اجلاس میں غور کے لیے تجویز کیا:

الف۔ کسی اعتباری کرنسی مثلاً اسلامی دینار کے استعمال کے امکانات خصوصاً اسلامی بنک برائے ترقی کے معاملات کے اندر تاکہ اس اعتباری کرنسی کی بنیاد پر قرض کی فراہمی اور وصولی انجام پائے، اور ادھار قرض کا اندراج کیا جائے تاکہ ان کی ادائیگی اس نرخ پر کی جائے جو اعتباری کرنسی کی قیمت اور اس غیر ملکی کرنسی جسے قرض کی ادائیگی کے لئے اختیار کیا جائے مثلاً امریکی ڈالر، کے درمیان توازن کی بنیاد پر قائم ہو۔

ب۔ ادھار قرضوں کو نرخوں کے متوسط اشاریہ کے ساتھ مربوط کرنے کے شرعی متبادل تلاش کرنا۔

ج۔ کاغذی نوٹوں کی کساد بازاری کا مفہوم اور حقوق کی تعیین اور آئندہ آنے والی ذمہ داریوں پر اس کا اثر۔

د۔ افراط زر کی وہ حد جس پر کاغذی نوٹوں کو بے قیمت نوٹ تصور کیا جائے۔(24)

اکیڈمی کے نویں اجلاس میں اس موضوع پر آنے والے مزید مقالات اور بحث ومناقشہ کی روشنی میں محسوس کیا گیا کہ بعض کرنسیوں کی قوت خرید میں بے پناہ گراوٹ پیدا کردینے والے افراط زر کے حالات کے حل کے سلسلہ میں مختلف رجحانات پائے جاتے ہیں، جن میں چند درج ذیل ہیں:

الف۔ مجمع الفقہ الاسلامی کے پانچویں سمینار میں طے شدہ تجویز یعنی ''دین جس کرنسی سے ثابت ہواس کی ادائیگی میں اعتبار بالمثل کرنسی کا ہوگا قیمت کا نہیں ہوگا، اس لئے کہ دیون اپنے امثال کے ذریعہ ادا کئے جاتے ہیں، پس دین ثابت فی الذمہ کو قیمتوں کے اشاریہ کے ساتھ مربوط نہیں کیا جاسکتا۔

لہذا پہلا نقطہ نظر یہ ہے کہ افراط زر کے استثنائی حالات بھی اسی تجویز کے تحت آتے ہیں اور یہی اصول ان پر منطبق ہوگا۔

ب۔ دوسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ ان استثنائی حالات میں معاشی اخراجات کے اشاریے یعنی کرنسی کی قوت خرید سے مربوط کیا جانا چاہئے۔

ج۔ تیسرا نقطہ نظر یہ ہے کہ کاغذی نوٹوں کا رشتہ سونے کے ساتھ جوڑا جائے یعنی وجوب دین کے وقت سونے کے نرخ کی رعایت ادائیگی کے وقت کی جائے۔ د۔ چوتھا نقطہ نظر یہ ہے کہ ایسے مخصوص حالات میں فریقین کے درمیان جبری صلح کا اصول نافذ کیا جائے جس میں مقروض اور قرض دینے والے کے نقصانات کی تحقیق کرکے دین کی ادائیگی صلح کے ذریعہ طے شدہ مقدار میں ہو۔

---

(24) قرارداد نمبر:۷۵(۸/۶)،ایضاً، ص:۲۵۷۔۲۶۰

ھ۔ کچھ حضرات کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کرنسی کی قیمت کے گرنے کی دو صورتوں میں فرق کیا جانا چاہئے، ایک صورت تو بازار میں رسد اور طلب کے اعتبار سے قیمت کا گرنا یا بڑھنا ہے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ خود حکومت اپنے کسی فیصلہ کے ذریعہ کرنسی کی قیمت کم کردے۔

و۔ کرنسی کی قوت خرید کبھی حکومتوں کی اقتصادی سیاست پر مبنی ہوتی ہے اور کبھی خارجی عوامل کی وجہ سے کرنسی کی قوت گھٹتی ہے، ان دونوں صورتوں میں فرق کیا جانا چاہئے۔

ز۔ ان استثنائی حالات میں ''وضع جوائح'' کے اصول پر عمل کیا جانا چاہئے یعنی جس طرح قدرتی آفات کی صورت میں طے شدہ واجب دیون میں کمی کی جاتی ہے اسی طرح افراط زر کی اس مصیبت کو بھی ایک حادثہ تصور کرتے ہوئے وضع جوائح کے اصول پر طے کیا جائے۔

ان مختلف نقطہائے نظر کی روشنی میں جو محتاج بحث و تمحیص ہیں مندرجہ ذیل تجاویز طے کی جاتی ہیں:

اول: کسی اسلامی مالیاتی ادارہ کے تعاون سے فقہ و اقتصادیات کے ماہرین کی ایک مخصوص نشست منعقد کرنے کی تجویز پیش کی گئی کہ جس میں اکیڈمی کے بعض ارکان و ماہرین بھی شامل ہوں اور استثنائی حالات میں پیدا ہونے والے دیون کی ادائیگی کے مسائل کا متفقہ طور پر کوئی بہترین و مناسب طریقہ تلاش کیا جائے۔

دوم: یہ کہ اس اجتماع کا ایجنڈا حسب ذیل ہونا چاہئے:

الف: افراط زر کی حقیقت اور اس کے تمام فنی تصورات۔

ب: افراط زر کے اقتصادی اور اجتماعی اثرات اور اس کے اقتصادی حل کی کیفیت کا مطالعہ۔

ج: افراط زر سے پیدا ہونے والی مشکلات کا فقہی حل۔

سوم: اس اجتماع کی مفصل رپورٹ، پیش کی گئی بحثیں اور مباحث اکیڈمی کے اگلے سمینار میں پیش کئے جائیں۔ (25)

۱۲۔ کرنسیوں کی تجارت

اکیڈمی کے گیارہویں اجلاس میں ''کرنسیوں کی تجارت'' کے موضوع پر پیش کردہ مقالات اور مناقشہ کے بعد درج ذیل فیصلے کئے گئے:

---

(25) قرارداد نمبر:۸۹(۹/۶)، ایضاً، ص: ۲۹۷-۲۹۹

اول: اکیڈمی کے فیصلے نمبر۲۱ (۹/۳) بابت کاغذی نوٹ اور کرنسی کی قیمت میں تبدیلی، اور نمبر۶۳ (۱/۷) بابت مالی بازار، فقرہ سوم: سامانوں، کرنسیوں اور اشاریوں کے ذریعہ منظم بازار میں تعامل، کا نمبر (۲): کرنسیوں کے ذریعہ تعامل، اور نمبر۵۳ (۶/۴) بابت قبضہ فقرہ دوم: (۱-ج) کی مزید توثیق کی جاتی ہے۔

دوم: کرنسیوں کی ادھار بیع شرعاً درست نہیں ہے اور اس میں بیع صرف کے لئے دوطرفہ وعدہ (مواعدۃ) جائز نہیں ہے، کتاب وسنت اور اجماع امت کی روشنی میں یہی حکم طے پاتا ہے۔

سوم: ربا اور کرنسیوں کی تجارت اور احکام شریعت سے بیگانہ صرف کے معاملات ان موجودہ اقتصادی بحرانوں اور اقتصادی عدم استحکام اور اونچ نیچ کے اہم اسباب میں سے ہیں جنہوں نے بعض ممالک کی اقتصادیات کو ہلا کر رکھ دیا ہے۔

اکیڈمی نے سفارش کی کہ:

مالی بازار کی شرعی نگرانی لازماً کی جائے اور انہیں پابند کیا جائے کہ کرنسیوں وغیرہ میں اسلامی شریعت کے احکام کے مطابق اپنی تنظیم کریں، اس لئے کہ یہ احکام ہی اقتصادی مصائب سے تحفظ وامان کی گارنٹی ہیں۔(26)

۱۳۔ افراط زر اور کرنسی کی قیمت میں تبدیلی

اکیڈمی نے اپنے بارہویں اجلاس میں معاشی اور فقہی سمینار برائے مطالعہ افراط زر کے مسائل اس کے تینوں حلقوں (جدہ، کوالالمپور اور منامہ) کے اختتامی اعلان اور اس کی سفارشات اور تجاویز سے واقف ہونے اور اس موضوع پر اکیڈمی کے ماہرین ممبران اور فقہاء کے مابین ہوئے مناقشہ کو سننے کے بعد درج ذیل فیصلہ کیا:

اول: سابقہ قرارداد نمبر۴۲ (۵/۴) پر ہی عمل کیا جائے، جس کے الفاظ درج ذیل ہیں: ''کسی بھی کرنسی سے لازم ہونے والے قرض کی ادائیگی میں اعتبار مثلیت کا ہوگا، قیمت کا نہیں، کیونکہ قرض کی ادائیگی اپنے مثل سے ہی ہوتی ہے، لہٰذا جائز نہیں ہوگا کہ ذمہ میں ثابت قرضوں کو چاہے جیسے ہوں، نرخ کے معیار سے مربوط کیا جائے''۔

(26) قرارداد نمبر:۱۰۲ (۱۱/۵)، ایضاً، ص :۳۵۲۔۳۵۳

دوم: افراط زر متوقع ہونے کی صورت میں معاملہ کرتے وقت احتیاطاً قرض کا اجراء اس کرنسی کے علاوہ دوسری کرنسی سے کیا جاسکتا ہے، مثلاً قرض کا معاملہ درج ذیل صورت میں طے کیا جائے:

الف-سونا یا چاندی کے ذریعہ۔

ب-کسی مثلی سامان کے ذریعہ۔

ج-متعدد مثلی سامانوں کے ایک مجموعہ کے ذریعہ۔

د-کسی دوسری زیادہ مضبوط کرنسی کے ذریعہ۔

ھ-مختلف کرنسیوں کے مجموعہ کے ذریعہ۔

لیکن یہ ضروری ہوگا کہ سابقہ تمام صورتوں میں قرض کی واپسی اسی شی سے ہو جس میں قرض دیا گیا ہے، اس لئے کہ مقروض کے ذمہ میں وہی لازم ہوتا ہے جس پر اس نے عملاً قبضہ کیا تھا۔

یہ صورتیں اس ممنوع صورت سے علاحدہ و مختلف ہیں جس میں دونوں معاملہ کرنے والے دین مؤجل کسی کرنسی میں طے کرتے ہیں، اور یہ شرط لگا دیتے ہیں کہ قرض کی ادائیگی کسی دوسری کرنسی یا مختلف کرنسیوں کے مجموعہ سے ہوگی، اس صورت کے ممنوع ہونے کے سلسلہ میں اکیڈمی کی قرارداد نمبر ۷۵ (۸/۶) چہارم، طے ہوچکی ہے۔

سوم: شرعاً یہ معاملہ جائز نہیں ہوگا کہ عقد کرتے وقت ادھار قرضوں کو مندرجہ ذیل اشیاء میں سے کسی شی سے مربوط کیا جائے:

الف-حسابی کرنسی سے مربوط کرنا۔

ب-اخراجات معیشت کے اشاریہ یا دوسرے اشاریوں سے مربوط کرنا۔

ج-سونے چاندی سے مربوط کرنا۔

د-کسی متعین سامان کی قیمت سے مربوط کرنا۔

ھ-قومی پیداوار کے اوسط سے مربوط کرنا۔

و-کسی دوسری کرنسی سے مربوط کرنا۔

ز-شرح سود سے مربوط کرنا۔

ح-مختلف اشیاء کے مجموعہ کی اوسط قیمت سے مربوط کرنا۔

اس لئے کہ ایسے ربط میں بہت زیادہ غرر اور جہالت فاحشہ ہے، کیونکہ کسی فریق کو یہ نہیں معلوم کہ اسے کیا ملے گا یا اس پر کیا ذمہ آئے گا، جس کے نتیجہ میں عقد کی صحت کے لئے مطلوب شرط یعنی معلوم ہونا فوت ہو جائے گا، اور اگر یہ اشیاء جن سے قرض کو مربوط کیا جائے گا، اوپر کو چڑھیں تو اس سے جو اصلاً ذمہ میں واجب ہے اور جسے ادا کرنا ہے دونوں میں عدم تماثل لازم آجائے گا، اور یہ معاہدہ میں مشروط ہونے کی وجہ سے ربا ہو جائے گا۔

چہارم: اجرتوں اور اجارات کو اشاریہ سے مربوط کرنا:

الف- اکیڈمی کی قرارداد نمبر ۵۷ (۸/۶) فقرہ اول بعنوان ''قیمتوں کے معیار میں تبدیلی کے مطابق اجرتوں کو اشاریہ سے مربوط کرنے کا جواز'' کی مزید تاکید کی جاتی ہے۔

ب- جائز ہے کہ اعیان کے طویل مدتی اجاروں میں اجرت کی مقدار کی تحدید صرف پہلے مرحلہ کے لئے کی جائے، اور عقد اجارہ میں طے پا جائے کہ آئندہ مرحلوں کے لئے اجرت کسی متعین اشاریہ سے مربوط ہو گی بشرطیکہ ہر مرحلہ کے آغاز کے وقت اجرت کی مقدار معلوم ہو جائے۔

اکیڈمی نے اس سلسلہ میں درج ذیل سفارشات کیں:

۱- چونکہ افراط زر کا سب سے اہم سبب ان کرنسیوں کی کمیت میں اضافہ ہے جنہیں متعدد معروف اسباب کے تحت ملکی کرنسی کا محکمہ جاری کرتا ہے، اس لئے ہم اس محکمہ سے اپیل کرتے ہیں کہ وہ افراط زر کے اسباب کے ازالہ کی سنجیدہ کوشش کرے جس کی وجہ سے معاشرہ کو سخت نقصان پہنچتا ہے، اور افراط زر کے ذریعہ سرمایہ کاری سے گریز کرے، خواہ بجٹ کی کمی کی وجہ سے ایسا کیا جاتا ہو یا ترقیاتی منصوبوں کی تکمیل کے لئے، اور اس کے ساتھ ہی ہم مسلم قوموں کو خرچ اور صرف کے اندر اسلامی اقدار کی مکمل پابندی کرنے کی نصیحت بھی کرتے ہیں، تاکہ ہمارے معاشرے تبذیر و اسراف اور عیاشی کی ان ساری شکلوں سے محفوظ رہیں جو افراط زر کو پیدا کرنے والے عملی نمونے ہیں۔

۲- اسلامی ملکوں کے بیچ اور خاص طور پر بیرونی تجارت کے میدان میں اقتصادی تعاون کو بڑھایا جائے اور یہ کوشش کی جائے کہ ان کی اپنی مصنوعات باہر سے ایکسپورٹ شدہ مصنوعات کی جگہ لے لیں، اور صنعتی ملکوں کے مقابلہ میں ان کے کمپیٹیشن اور مقابلہ آرائی کے مراکز کو طاقتور بنایا جائے۔

۳- اسلامی بینکوں کی سطح پر ان کے ذخیرہ مال پر افراط زر کے اثرات کا مطالعہ و تحقیق کرایا جائے،

اوران بینکوں، ان میں امانت رکھنے والوں اوران میں سرمایہ کاری کرنے والوں کوافراط زر سے بچانے کے لئے مناسب وسائل تجویز کئے جائیں، اسی طرح اسلامی مالیاتی اداروں کی سطح پرافراط زر کی صورت حال کوکاؤنٹ کرنے والے حسابی معیارات کی تعیین اوراس کا مطالعہ کیا جائے۔

۴-افراط زر کی صورت میں اسلامی سرمایہ کاری اور مالی تعاون کے وسائل کے استعمال میں توسع کے سلسلے میں تحقیق اورافراط زر کے شرعی حکم پرممکنہ اثرات کا مطالعہ کیا جائے۔

۵-افراط زر سے بچنے کے ایک طریقہ کےطور پرکرنسی کوسونے سے مربوط کرنے کی صورتوں میں سے کسی صورت کواختیار کرنے کا کہاں تک فائدہ ہوسکتا ہے،اس کا مطالعہ وجائزہ۔

٦-اس بات کے مدنظرکہ پیداوار کی افزائش اورموجودہ پروڈکٹیوانرجی میں اضافہ ان اہم عوامل میں سے ایک ہےجن کے ذریعہ درمیانی اورلمبی مدت میں افراط زر سےلڑا جاسکتا ہے،لہٰذا مناسب ہے کہ مسلم ملکوں میں پروڈکشن میں اضافہ اور بہتری کی کوشش کی جائے،اوراس کے لئے ایسے لائحۂ عمل طے کئے جائیں اورایسی تدابیر اختیار کی جائیں جوذخیرہ اندوزی اورسرمایہ کاری کے معیار کواوپراٹھائیں تاکہ مسلسل ترقی روبہ عمل آسکے۔

۷-تمام مسلم ملک اپنے عام بجٹ کومتوازن کرنے کی کوشش کریں،اس کے لئے انہیں اخراجات کوکم کرنا اورانہیں اسلامی دائرہ میں رہ کرمنضبط کرنا ہوگا(واضح رہے کہ ان بجٹوں میں تمام عام،ترقیاتی اورمستقل بجٹ بھی شامل ہیں جواپنی مالی سرمایہ کاری میں عام مالی ذرائع اوروسائل پربھروسہ کرتے ہیں)۔اور اگران بجٹوں کوسرمایہ فراہم کرنے کی ضرورت ہوتو اس کا شرعی حل یہ ہے کہ اسلامی طریقہ پرسرمایہ فراہم کرنے کے طریقوں یعنی شرکت، بیع اوراجارہ پرعمل کیا جائے،اورسودی قرض سے احتراز واجب ہے، چاہے وہ بینکوں اور مالی اداروں کی جانب سے ہوں یاقرض باؤنڈز جاری کرکے ہوں۔

۸-مالیاتی پالیسیاں اپناتے وقت شرعی ضوابط کوملحوظ رکھنا ضروری ہے، چاہے ان کاتعلق عام آمدنی میں تبدیلی سے ہویاعام اخراجات میں تبدیلی سے،اورایسا اسی وقت ہوسکتا ہے جب مالی منصوبوں کوعدل و انصاف،اورسوسائٹی کےعمومی مفادات اورغرباء کی رعایت اورلوگوں پراخراجات کا اتنا ہی بارڈالنے پر، جتنی ان کی مالی قدرت آمدنی اوردولت میں ایک ساتھ ہو، طے کیا جائے۔

۹-مالیاتی اورنقدی پالیسیوں کے لئے شرعی طور پرتمام جائز وسائل استعمال کئے جائیں، نیز

مطمئن کرنے کے وسائل اور دیگر اقتصادی اور انتظامی وسائل کا استعمال کیا جائے تا کہ افراط زر کا اوسط ممکنہ حد تک کم کیا جاسکے۔

۱۰- ایسی ضروری ضمانتیں فراہم کی جائیں کہ نقدی امور کے انتظام میں سنٹرل بینک کا فیصلہ آزادانہ ہو اور وہ نقدی استحکام اور افراط زر کے مقابلہ کے مقصد کو پورا کرنے کا پابند ہو، نیز سنٹرل بینک اور اقتصادی و مالیاتی اداروں کے درمیان مسلسل ہم آہنگی ملحوظ رکھا جائے، تا کہ اقتصادی ترقی، اقتصادی و نقدی استحکام اور بے کاری کا خاتمہ جیسے مقاصد پورے ہوسکیں۔

۱۱- عام اداروں اور پروجیکٹوں سے اگر مطلوبہ اقتصادی فوائد حاصل نہ ہو رہے ہوں تو ان کا مطالعہ وتجزیہ کیا جائے اور اس بات پر غور کیا جائے کہ انہیں پرائیوٹ سیکٹر میں تبدیل کر دیا جائے اور اسلامی طریقہ کے مطابق انہیں بازار کے اتار چڑھاؤ کے عوامل کا پابند کیا جائے، اس سے یہ ہوگا کہ پیداواری صلاحیت بہتر ہوگی اور بجٹ کا مالی بوجھ کم ہوگا، جس سے افراط زر میں کمی آئے گی۔

۲۱- مسلمان عوام اور مسلم حکومتیں شریعت اسلامی کو اپنانے اور اس کے اقتصادی، تربیتی، اخلاقی اور اجتماعی اصولوں اور تعلیمات کی پیروی کا التزام کرنے کریں۔(27)

۱۴۔ بنک ڈپوزٹس

اکیڈمی اپنے نویں اجلاس میں اس موضوع سے متعلق پیش کردہ مقالات کو دیکھنے اور مباحث سننے کے بعد یہ طے کیا:

اول: کرنٹ اکاؤنٹ کے ڈپوزٹس خواہ اسلامی بینکوں میں ہوں یا سودی بینکوں میں، فقہی نقطۂ نظر سے وہ قرض ہیں، اور بینک کے پاس یہ ڈپوزٹس بطور ضمانت ہیں، اور بوقت طلبی ایسی رقوم کو بنک کے لئے واپس کر دینا شرعاً لازم ہے، بینک کا مالدار ہونا اس کے قرض دار ہونے کے حکم پر اثر انداز نہیں ہوتا ہے۔

دوم: بینک کے معاملہ کی رو سے بینک ڈپوزٹس کی دو قسمیں ہیں:

الف۔ وہ ڈپوزٹس جن پر سود دیئے جاتے ہیں، جو سودی بینکوں کا طریقہ کار ہے، یہ ڈپوزٹس حرام سودی قرض ہیں، خواہ یہ ڈپوزٹس عندالطلبی قابل واپسی ہوں، یا معین وقت تک کے لئے رکھے گئے ہوں یا ایسے ہوں جن کی واپسی کے لئے پہلے سے نوٹس دینا ضروری ہو یا سیونگ اکاؤنٹ کے ڈپوزٹس ہوں۔

---

(27) قرارداد نمبر: ۵ ۱۱ (۹/۱۲)، ایضاً، ص: ۳۹۱-۳۹۷

ب۔ جو ڈپوزٹس اسلامی شرعی احکام کی عملاً پابندی کرنے والے بینکوں میں رکھے جاتے ہیں، جو نفع کے ایک حصہ پر سرمایہ کارانہ عقد کا طریقہ اپناتے ہیں، یہ ڈپوزٹس عقد مضاربت کے راس المال ہیں اوران پر مضاربت کے فقہی احکام جاری ہوں گے، جن میں سے ایک یہ ہے کہ مضارب (بینک) راس المال کا ضامن نہیں ہوگا۔

سوم: (کرنٹ اکاؤنٹ) کے ڈپوزٹس کا ضمان بینک کے حصہ داروں پر ہوگا جن کی حیثیت مقروض کی ہے، جب ان کی سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والے تمام منافع صرف ان حصہ داروں ہی کو ملتے ہوں، کرنٹ اکاؤنٹس کے ضمان میں اکاؤنٹ کے ڈپوزیٹرس شریک نہیں ہوں گے، کیونکہ وہ نہ قرض لینے میں شریک ہیں اور نہ حصول منافع میں۔

چہارم: ڈپوزٹس بطور رہن رکھنا جائز ہے، خواہ کرنٹ اکاؤنٹ کے ڈپوزٹس ہوں یا سرمایہ کارانہ ڈپوزٹس، لیکن ڈپوزٹس کی رقم پر رہن اسی وقت مکمل ہوگا جب کسی ضابطہ کے ذریعہ اکاؤنٹ والے شخص کو مدت رہن کے اندر سامان رہن میں تصرف کرنے کی ممانعت کردی گئی ہو، اگر بینک جس کے پاس کرنٹ اکاؤنٹ ہے، خود ہی مرتہن یعنی رہن لینے والا ہو تو رقم کو سرمایہ کاری اکاؤنٹ میں منتقل کرنا ضروری ہوگا، تاکہ قرض کے مضاربت کی شکل میں منتقل ہوجانے کی وجہ سے ضمان ختم ہوجائے، اور اکاؤنٹ والا (ڈیپازیٹر) ہی اکاؤنٹ کے منافع کا مستحق ہوگا تاکہ مرتہن (قرض دار) کا سامان رہن کے منافع سے مستفید ہونا لازم نہ آئے۔

پنجم: بینک اور گاہک کی باہمی رضامندی سے اکاؤنٹ میں سے کچھ محفوظ کرلینا جائز ہے۔

ششم: باہمی معاملات کی مشروعیت میں اصل امانت اور سچائی ہے، اور ایسی وضاحت جو اشتباہ اور ابہام کو دور کردے اور شرعی نقطہ نظر کے موافق ہو، بنکوں کی نسبت یہ اصول زیادہ مؤکد ہے، اس لئے کہ بنکوں کے سارے کام کا مدار امانت واعتماد اوراس سے متعلق لوگوں کو دھوکہ سے بچانے پر ہے۔(28)

۱۵۔ بانڈز

اکیڈمی کے چھٹے اجلاس میں رباط کے اسٹاک ایکسچینج سمینار کی تفصیلات وقرارداد سے استفادہ کرتے ہوئے یہ دیکھا گیا کہ بانڈ ایک ایسا سرٹیفکٹ ہے جس کا اجراء کرنے والا اس بات کا پابند ہوتا ہے

(28) قرارداد نمبر:۸۶(۹/۳)، ایضاً، ص: ۲۹۰-۲۹۲

کہ وہ بانڈ ہولڈر کو مدت پوری ہونے پر اس پر درج قیمت ادا کرے گا اور ساتھ ہی وہ طے شدہ نفع بھی دے گا جو بانڈز کی ظاہری قیمت کی طرف منسوب ہے یا اس پر کوئی اور طے شدہ نفع دے گا خواہ اس کی شکل قرعہ اندازی سے تقسیم ہونے والے انعامات کی ہو، یا متعین رقم کی صورت میں ہو یا قیمت میں تخفیف کی ہو۔

چنانچہ اجلاس میں طے پایا کہ:

اول: ایسے بانڈز جس میں اس بات کا التزام ہو کہ بانڈز ہولڈر کو ان کی ظاہری مالیت اور ان کے ساتھ کوئی متناسب نفع یا کسی اور قسم کا طے شدہ نفع دیا جائے گا وہ شرعاً حرام ہیں، ان کو جاری کرنا، خریدنا اور لین دین کرنا سب حرام ہیں، کیونکہ وہ سودی قرضے ہیں، چاہے ان کا اجراء کسی مخصوص ادارہ سے ہو یا حکومت سے وابستہ کسی عام ادارہ نے کیا ہو، اور خواہ ان کا نام سرٹیفکٹس رکھا جائے، یا سرمایہ کاری وثیقہ یا بچت اسکیم، یا اس پر لازمی ملنے والے سودی نفع کو منافع یا آمدنی یا سروس چارج یا کمیشن کچھ بھی نام دے دیا جائے اس سے حقیقت پر کوئی فرق نہیں پڑتا ہے۔

دوم: صفر کوپن والے بانڈز بھی حرام ہیں کیونکہ وہ ایسے قرض ہیں جن کی فروختگی ان کی اصل قیمت سے کم میں ہوتی ہے، اور بانڈز کا مالک قیمتوں کے فرق سے بطور ڈسکاؤنٹ فائدہ اٹھاتے ہیں۔

سوم: انعامات والے بانڈز بھی حرام ہیں کہ ان کی حیثیت ایسے قرض کی ہے جن میں مجموعی طور پر قرض خواہوں کے لئے یا ان میں سے غیر متعین طور پر بعضوں کے لئے نفع یا زیادتی مشروط ہوتی ہے، اور اس کے علاوہ اس میں قمار کا شبہ پایا جاتا ہے۔

چہارم: جن بانڈز کو جاری کرنا، خریدنا اور لین دین کرنا حرام ہیں ان کے متبادل ایسے بانڈز یا دستاویزات ہوسکتے ہیں جو کسی متعین سرمایہ کارانہ عمل یا پروجیکٹ کے لئے مضاربہ کی بنیاد پر جاری کئے جائیں، جن میں مالکان دستاویزات کے لئے کوئی نفع یا اضافہ قطعی متعین نہیں ہوتا، بلکہ بانڈز یا دستاویزات میں ان کی ملکیت کے تناسب سے پروجیکٹ کی آمدنی کی ایک شرح ان کیلئے مقرر ہوتی ہے، اور یہ آمدنی بھی اسی وقت حاصل ہوتی ہے جب واقعی نفع ہوا ہو، اس ضمن میں اکیڈمی کے چوتھے اجلاس میں مضاربہ بانڈز کی بابت طے کردہ قرارداد نمبر: ۳۰ (۴/۵) سے استفادہ کیا جاسکتا ہے۔ (29)

(29) قرارداد نمبر: ۶۰ (۶/۱۱)، ایضاً، ص: ۱۹۹۔۲۰۱

۱۶۔مضاربہ سرٹیفکٹس اور سرمایہ کاری سرٹیفکٹس

اکیڈمی نے اپنے چوتھے اجلاس میں ان مقالات پر غور کیا جو مذکورہ موضوع پر پیش کئے گئے ، اور جو اس اجلاس کا ماحصل تھے جسے اکیڈمی نے اسلامک ڈیویلپمنٹ بینک کے تحت قائم المعہد الاسلامی للبحوث والتدریب کے تعاون سے اکیڈمی کے تیسرے سیمنار میں پاس کی گئی قرارداد نمبر ۱۰ کو عملی صورت دینے کے لئے منعقد کیا تھا۔جس میں اکیڈمی کے متعدد ممبران ، ماہرین ، نیز المعہد اور دیگر علمی اور اقتصادی اداروں کے اسکالرس نے شرکت کی تھی ، کیونکہ یہ موضوع انتہائی اہم تھا ، اور اس کے مختلف پہلوؤں کے کلی احاطہ کی ضرورت تھی ، اس لئے کہ سرمایہ اور محنت دونوں کے اشتراک کے ذریعہ عمومی منافع (آمدنی) کے اضافہ میں اس کا رول اہم ہے۔

سیمنار کے آخر میں طے پانے والی دس سفارشات کا جائزہ لینے اور سیمنار میں پیش کردہ مقالات کی روشنی میں ان پر بحث ومباحثہ کے بعد اکیڈمی نے درج ذیل امور طے کئے :

اول : مضاربہ سرٹیفکٹس کی شرعا قابل قبول شکل :

۱۔مضاربہ سرٹیفکٹس بانڈز دراصل سرمایہ کاری کی وہ دستاویز ہے جو مضاربت کے راس المال کی مختلف حصوں میں تقسیم پر مبنی ہوتی ہے ، اس کا طریقہ یہ ہے کہ یکساں قیمت کی اکائیوں کی بنیاد پر مضاربت کے راس المال کی مالکانہ دستاویزات جاری کی جائیں جو حاملین دستاویز کے نام رجسٹرڈ ہوں ، اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حاملین میں سے ہر ایک اپنی ملکیت کے تناسب سے مضاربت کے راس المال اور اس کی بدلی ہوئی مختلف صورتوں کے اندر مشترک حصص کے مالک ہوں گے۔

اس دستاویز سرمایہ کاری کو مضاربہ سرٹیفکٹس کہنا بہتر ہوگا۔

۲۔مضاربہ سرٹیفکٹس کی عمومی طور پر شرعی نقطہ نظر سے قابل قبول صورت وہی ہوگی جس میں درج ذیل عناصر پائے جائیں :

(۱)۔ یہ دستاویز اس پروجیکٹ میں مشترک حصے کی ملکیت کی نمائندگی کرے گی جس کے قائم کرنے یا جس میں سرمایہ فراہمی کے لئے یہ سرٹیفکٹس جاری کئے گئے ہیں اور یہ ملکیت پروجیکٹ کی پوری مدت میں شروع سے آخر تک برقرار رہے گی۔ اور اسی کو وہ تمام حقوق اور تصرفات حاصل ہوں گے جو شریعت نے ایک مالک کو اپنی املاک کے اندر دیا ہے، مثلاً: بیع، ہبہ، رہن اور میراث وغیرہ، اسی کے ساتھ یہ بات بھی ملحوظ رہے کہ یہ دستاویزات مضاربت کے راس المال کی نمائندگی کریں گی۔(۲)۔ مضاربہ سرٹیفکٹس میں عقد کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اعلامیہ اجراء میں عقد کی شرائط متعین کی جاتی ہیں، اور ان سرٹیفکٹس میں نام لکھوانا ایجاب کہلائے گا، اور جاری کرنے والے ادارہ کی جانب سے منظوری قبول کہلائے گی۔ اس میں ضروری ہوگا کہ اعلامیہ/اجراء میں عقد مضاربہ کی شرعاً تمام مطلوبہ تفصیلات بیان کردی گئی ہوں جیسے راس المال کی مقدار، نفع کی تقسیم اور دیگر وہ شرائط جو اس اجراء کے لئے خاص ہوں، بشرطیکہ یہ تمام شرائط شرعی احکام کے مطابق ہوں۔

(۳)۔ مضاربہ سرٹیفکٹس نام لکھوانے کی مقررہ مدت ختم ہوجانے کے بعد بھی قابل خرید وفروخت ہوں، یعنی اجراء سرٹیفکٹس کے وقت ہی سے مضارب کی طرف سے اس کی اجازت متصور ہو، البتہ اس میں درج ذیل ضوابط کی رعایت کی جائے گی:

الف- سرٹیفکٹس کے لئے نام لکھوانے کے بعد اور مال میں کام شروع کرنے سے قبل اگر جمع شدہ مال مضاربت نقد کی شکل میں ہی موجود ہو تو مضاربہ سرٹیفکٹس کی خرید وفروخت نقد کا نقد سے تبادلہ قرار پائے گا اور اس پر بیع صرف کے احکام نافذ ہوں گے۔

ب- اگر مضاربت کا مال دین کی شکل میں ہو تو مضاربہ سرٹیفکٹس کی خرید وفروخت پر دین کی بیع و شراء کے احکام جاری ہوں گے۔

ج- اگر مضاربت کا مال نقود، دین، سامان اور منافع کا مخلوط ہو تو اس صورت میں مضاربہ سرٹیفکٹس کی خرید وفروخت باہمی رضامندی سے طے شدہ قیمت پر جائز ہوگی، بشرطیکہ اس مال میں غالب حصہ سامان اور منافع کا ہو، لیکن اگر نقود اور دین غالب ہوں تو ان کی خرید وفروخت میں ان شرعی احکام کی رعایت لازمی ہوگی جو تشریحی نوٹ میں بیان کئے جائیں گے، اور اس نوٹ کو اکیڈمی کے آئندہ سمینار میں پیش کیا جائے گا۔

تمام حالات میں اصولی طور پر خرید وفروخت کا رجسٹریشن لازمی ہوگا۔

(۴)۔ سرمایہ کاری اور پروجکٹ شروع کرنے کے لئے جاری کردہ سرٹیفکٹس کے اموال جو شخص حاصل کرے گا وہ مضارب کہلائے گا، اور پروجکٹ کی ملکیت میں اس کا حصہ نہیں ہوگا، اگر وہ کچھ سرٹیفکٹس بھی خریدتا ہے تو ان حصوں کی حد تک وہ بھی بحیثیت رب المال پروجکٹ کی ملکیت میں شریک ہوگا، البتہ نفع ہونے کی صورت میں اپنے لئے اعلامیۂ اجراء میں مقررہ شرح کے تناسب سے مضارب نفع میں شریک ہوگا، اور بحیثیت رب المال اپنے حصہ کے بقدر نفع کا بھی حق دار ہوگا۔ سرٹیفکٹس سے حاصل ہونے والے اموال اور پروجکٹ کے سامانوں پر مضارب کا قبضہ، قبضۂ امانت ہوگا لہذا جب تک ضمان کا کوئی شرعی سبب نہ پایا جائے مضارب پر ضمان نہیں ہوگا۔

۳- خرید وفروخت کے ساتھ ضوابط کی رعایت کرتے ہوئے مضاربہ سرٹیفکٹس کو اسٹاک ایکسچینج کے اندر بھی شرعی ضوابط کے ساتھ رسد وطلب کے حالات اور فریقین کی رضامندی کے مطابق فروخت کرنا جائز ہوگا، اسی طرح یہ بھی جائز ہوگا کہ سرٹیفکٹس جاری کرنے والا ادارہ خود ہی کسی مقررہ مدت کے اندر عام اعلان یا عام ایجاب کر کے مقررہ نرخ پر مال مضاربت کے نفع سے ان سرٹیفکٹس کو واپس خرید لے، لیکن بہتر ہوگا کہ نرخ کی تعیین میں ماہرین سے مدد لی جائے، نیز بازار کے حالات اور پروجیکٹ کے مالی سنٹر کو مدنظر رکھا جائے، اسی طرح کوئی دوسرا ادارہ بھی عام اعلان کر کے مذکورہ طریقہ پر اپنے خاص مال سے ان سرٹیفکٹس کو خرید سکتا ہے۔

۴- اعلامیۂ اجراء یا مضاربہ سرٹیفکٹس میں کوئی ایسی شرط بیان کرنا جائز نہیں ہوگا جس کی رو سے مضارب راس المال کی یا کسی مقررہ مقدار نفع کی یا راس المال کے کسی مقررہ فیصد نفع کی ضمانت لے، اگر ایسی کوئی شرط صراحتاً یا ضمناً لگائی گئی ہو تو ضمانت کی شرط باطل ہو جائے گی اور مضارب مضاربت کے مثلی نفع کا مستحق ہوگا۔

۵- اعلامیۂ اجراء یا اس کی بنیاد پر جاری شدہ مضاربہ سرٹیفکٹس میں ایسی کوئی شرط لگانا جائز نہیں ہوگا جس کی رو سے اس سرٹیفکٹس کو آئندہ کسی خاص صورت میں یا کسی مقررہ وقت میں فروخت کرنا لازم ہو، البتہ سرٹیفکٹس کو فروخت کرنے کا وعدہ کرنا جائز ہے، اور ایسی صورت میں فروختگی مستقل عقد کے ذریعہ ماہرین کے طے کردہ قیمت پر اور فریقین کی باہمی رضامندی سے ہی ہوگی۔

۶-اعلامیہ یا اس کی بناء پر جاری شدہ سرٹیفکٹس میں کوئی ایسی شرط جائز نہیں ہوگی جس کی رو سے نفع میں شرکت ہی ختم ہوجاتی ہو، اگر ایسی شرط ہوگی تو عقد باطل ہوجائے گا۔اس اصول کی بنیاد پر درج ذیل نتائج نکلیں گے:

الف-اعلامیۂ اجراء یا اس کی بنیاد پر جاری مضاربہ سرٹیفکٹس میں سرٹیفکٹس ہولڈرس، پروجکٹ مالک کے لئے کوئی معین رقم طے کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ب-تقسیم کا محل صرف وہ نفع ہے جو شرعا نفع کہلائے ،شرعی نفع وہ ہے جو اصل راس المال سے زائد ہو، لہذا ہر آمدنی، یا پیداوار نفع نہیں کہلائے گا، اور نفع کی مقدار معلوم کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ یا تو (کاروبار کے تمام اثاثے فروخت کرکے) نقد کر لئے جائیں، یا پروجکٹ کے تمام اثاثوں کی قیمت لگا کر حساب کیا جائے ،اور جو مال اصل سرمایہ سے زائد نکلے وہ نفع کہلائے گا جسے شرائط عقد کے مطابق سرٹیفکٹس ہولڈرس اور مضارب کے درمیان تقسیم کیا جائے گا۔

ج-پروجیکٹ کے تمام نفع اور نقصان کا حساب تیار کیا جائے اور اس کا عام اعلان کیا جائے اور وہ تمام سرٹیفکٹس ہولڈرس کے تصرف میں ہو۔

۷-نفع کا استحقاق نفع ظاہر ہونے سے ہوتا ہے، اور نقد ہوجانے یا حساب کر لینے کے بعد اس پر ملکیت ہوتی ہے، اور تقسیم کے بعد وہ لازم ہوتا ہے، جس پروجیکٹ میں کچھ کچھ پیداوار یا آمدنی ہوتی رہتی ہے، اس آمدنی کو تقسیم کرنا جائز ہے اور نقد ہونے یا حساب کرنے سے پہلے جو آمدنی تقسیم ہوگی وہ علی الحساب اداشدہ سمجھی جائے گی۔

۸-اعلامیہ اجراء میں یہ صراحت شرعا ممنوع نہیں ہوگی کہ دورانیہ کے اختتام پر سرٹیفکٹس ہولڈر کے نقد ہو چکے منافع میں سے یا علی الحساب تقسیم شدہ آمدنی میں سے ایک معین حصہ راس المال کو پیش آنے والے نقصانات کی تلافی کے لئے بطور احتیاط محفوظ کرلیا جائے گا۔

۹-اعلامیۂ اجراء یا مضاربہ سرٹیفکٹس میں یہ صراحت بھی شرعاً ممنوع نہیں ہوگی کہ کوئی تیسرا شخص جو عقد کے فریقین سے شخصیت اور مالی ذمہ میں بالکل علاحدہ ہو، یہ وعدہ کرے کہ کسی مخصوص پروجیکٹ میں ہونے والے نقصان کی تلافی کے لئے وہ بلا معاوضہ ایک مخصوص رقم بطور تبرع دے گا، اور یہ وعدہ عقد مضاربت سے بالکل علاحدہ ایک مستقل التزام ہو، یعنی اس وعدہ کا ایفا عقد کے نفاذ اور عقد سے فریقین پر

مرتب ہونے والے احکام میں شرط کی حیثیت نہ رکھتا ہو، لہذا سرٹیفکٹس ہولڈرس یا مضارب میں سے کسی کے لئے یہ درست نہیں ہوگا کہ وہ اس بنیاد پر عقد مضاربت کو باطل قرار دیں، یا عقد کی وجہ سے اپنے اوپر عائد ہونے والے التزامات کی ادائیگی سے انکار کریں کہ تبرع کا وعدہ عقد مضاربت کے اندر شامل تھا اور متبرع نے اس کی پابندی نہیں کی ہے۔

دوم: اکیڈمی کے اجلاس نے ان دیگر چار شکلوں کا بھی جائزہ لیا جنہیں اکیڈمی کی قائم کردہ ایک کمیٹی نے اپنی سفارشات میں بیان کیا تھا اور جو وقف کی تعمیر اور اس کی سرمایہ کاری کے اندر استفادہ کے لئے بطور تحریر پیش کی گئی تھیں بشرطیکہ وقف کی ابدیت و دوام کے لئے لازمی شرائط میں کوئی خلل واقع نہ ہو، یہ شکلیں درج ذیل ہیں:

الف- ایسی شرکت قائم کرنا جس میں ایک جانب وقف کے اثاثوں کی قیمت ہو اور دوسری طرف سرمایہ کاروں کا وہ مال ہو جسے وہ وقف کی تعمیر کے لئے پیش کریں۔

ب- وقف کا اثاثہ ایک غیر متبدل اصل کے طور پر ایسے شخص کو دینا جو نفع کی مقررہ شرح پر اپنے مال سے اس وقف کی تعمیر کرے۔

ج- اسلامی بنکوں کے ساتھ عقد استصناع کے ذریعہ وقف کی تعمیر کا معاملہ کرنا جس میں بنک کا عوض نفع میں سے ہو۔

د- وقف کو کسی عینی اجرت کے عوض کرایہ پر دینا، یہ اجرت وقف پر صرف تعمیر ہو یا اس کے ساتھ معمولی نقد اجرت بھی ہو۔

اکیڈمی کے اجلاس نے کمیٹی کی سفارشات کے ساتھ ان شکلوں پر اتفاق کرتے ہوئے ان میں مزید غور و فکر کی ضرورت محسوس کی اور اجلاس نے اکیڈمی نے سرمایہ کاری کی دوسری شرعی صورتوں پر غور کرنے اور ان صورتوں کے لئے ایک کمیٹی تشکیل کرنے کی تجویز پیش کی جس کے نتائج آئندہ اجلاس میں پیش ہوں۔(30)

۱۷- مالیاتی اداروں میں مشترک مضاربہ

اکیڈمی کے تیرہویں اجلاس منعقدہ کویت میں اس موضوع پر پیش کئے گئے مقالات دیکھنے اور

(30) قرارداد نمبر: ۳۰ (۴/۵)، ایضاً، ص: ۱۱۹-۱۲۶

مباحثات سننے کے بعد اکیڈمی نے درج ذیل فیصلے کئے:

اول:

الف-مشترک مضاربت وہ مضاربت ہے جس میں چند سرمایہ کار افراد (ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے) ایک طبعی یا معنوی شخص کے پاس آتے ہیں تاکہ اس کے ساتھ اپنے اموال کی سرمایہ کاری کا معاملہ کریں، اس شخص کو عموماً یہ اختیار ہوتا ہے کہ اپنی حسب صوابدید جہاں مفید سمجھے سرمایہ کاری کرے، اور بسا اوقات سرمایہ کاری کے لئے کسی ایک متعین صورت کی تعیین کردی جاتی ہے، اس شخص کے لئے صراحتاً یا ضمناً یہ بھی اجازت ہوتی ہے کہ وہ سرمایہ کاروں کے اموال کو ایک دوسرے میں ملادے یا اپنے مال سے ملادے، اور کبھی کبھی اس کی جانب سے یہ اتفاق ہوتا ہے کہ ضرورت کے وقت بعض مقررہ شرائط کے ساتھ وہ ان افراد کے اموال مکمل یا ان کا کچھ حصہ نکال بھی سکتا ہے۔

ب-سرمایہ فراہم کرنے والے تمام افراد مجموعی طور پر ''ارباب الأموال'' کی حیثیت رکھتے ہیں، اور (اگر مضارب نے اپنا مال بھی ان کے مال کے ساتھ ملادیا ہوتو) ان کے باہمی تعلق کی حیثیت شرکت کی ہوگی، اور ان افراد کے اموال کی سرمایہ کاری کا ذمہ دار شخص مضارب قرار پائے گا، خواہ یہ شخص طبعی (عام انسان) ہو یا معنوی شخص جیسے بنک اور مالی ادارہ وغیرہ، اس شخص اور ان افراد کے درمیان تعلق کی نوعیت مضاربت کی ہوگی، اس لئے کہ سرمایہ کاری کے لئے فیصلوں، انتظامات اور تنظیم کا نفاذ اسی شخص کے سر ہوتا ہے، اگر یہ مضارب کسی تیسرے فریق کو سرمایہ کاری کے لئے مال فراہم کردے تو یہ اس مضارب اول اور تیسرے فریق کے درمیان دوسری مضاربت ہوجائے گی، ارباب اموال اور تیسرے فریق کے درمیان بچولیہ (وساطت) کی نہیں ہوگی۔

ج-یہ مشترک مضاربت فقہاء کے اس فیصلہ پر مبنی ہے کہ ارباب اموال کئی ہوسکتے ہیں، اور ان کے ساتھ راس المال میں مضارب کا شریک ہونا بھی جائز ہے، اور اس صورت کی وجہ سے یہ معاملہ جائز مضاربت سے باہر نہیں ہوجاتا ہے، بشرطیکہ مضاربت کے لئے طے شدہ شرعی ضوابط کی پابندی کی جائے، ساتھ ہی اموال میں شرکت کے تقاضوں کی رعایت بھی ضروری ہوگی تاکہ معاملہ شرعی مقتضی کے دائرہ سے نکل نہ جائے۔

دوم: مشترک مضاربت کے ساتھ عمومی طور پر مخصوص معاملات درج ذیل ہیں:

الف-مشترک مضاربت میں اموال کا اختلاط:

ارباب اموال کے مال کو ایک دوسرے میں ملا دینا یا مضارب کے مال سے ملا دینا ممنوع نہیں ہے، اس لئے کہ یہ ان کی صراحتاً یا ضمناً رضامندی سے انجام پاتا ہے، اور اگر معنوی شخص مضاربت اور سرمایہ کاری کی تنظیم کا عمل انجام دے رہا ہو تو اس میں کسی کو کوئی ضرر پہنچنے کا اندیشہ بھی نہیں ہے، کیونکہ راس المال میں ہر صاحب مال کا تناسب متعین ہے، اور اس اختلاط کی وجہ سے مالی قوت میں اضافہ ہو کر سرگرمی میں وسعت آئے گی اور نفع میں اضافہ ہوگا۔

ب-مقررہ وقت کے ساتھ مضاربت کی تحدید:

اصل یہ ہے کہ مضاربت عقد غیر لازم ہے، اور دونوں میں سے ہر فریق کو حق ہے کہ وہ عقد کو فسخ کردے، البتہ دو صورتیں ایسی ہیں جن میں معاملہ فسخ کرنے کا حق باقی نہیں رہتا، ایک یہ کہ مضارب کام شروع کردے تو مضاربت اس وقت تک کے لئے لازمی ہو جاتی ہے جب تک کہ سامان حقیقتاً یا حکماً نقد نہ ہو جائے، دوسری صورت یہ ہے کہ جب رب المال یا مضارب طے کرلے کہ ایک مقررہ مدت کے درمیان فسخ نہیں کیا جائے گا تو اس فیصلہ کی پابندی ہونی چاہئے، کیونکہ اس مدت کے درمیان خلل اندازی سے سرمایہ کاری کے سفر میں رکاوٹ پیدا ہوگی۔

فریقین کے باہمی اتفاق سے مضاربت کو کسی معینہ وقت کے ساتھ محدود کرنے میں شرعاً کوئی ممانعت نہیں ہے، بایں طور کہ وہ مدت گذرتے ہی مضاربت ختم ہو جائے گی، کسی فریق کی جانب سے فسخ کے مطالبہ کی ضرورت نہیں ہوگی، اس تحدید وقت کا اثر صرف اس بات پر ہوگا کہ مقررہ وقت کے بعد کوئی نیا معاملہ نہیں کیا جا سکے گا، لیکن پہلے سے جاری معاملات کے تصفیہ پر اس کا اثر نہیں ہوگا۔

ج-مشترک مضاربت میں نفع کی تقسیم کے لئے طریقہ نمر اختیار کرنا:

اس میں شرعاً کوئی ممانعت نہیں ہے کہ نفع کی تقسیم کے وقت نمر کا طریقہ (نمبر ڈالنے کا ایک مخصوص طریقہ) اختیار کیا جائے جس میں ہر سرمایہ کار کے کل مال کی مقدار اور سرمایہ کاری میں اس مال کے رہنے کی مدت کی رعایت کے ساتھ تقسیم ہوتی ہے، اس لئے کہ نفع کے حصول میں تمام سرمایہ کاروں کے اموال اپنی اپنی مقدار اور مدت استعمال کے لحاظ سے موثر رہے ہیں، تو رقم کی مقدار اور مدت استعمال کی رعایت

کے ساتھ متناسب حصہ نفع کا استحقاق سب سے زیادہ عادلانہ طریقہ تقسیم نفع ہے، اس لئے کہ سرمایہ کاروں کا مشترک مضاربت میں شامل ہونا ضمناً اس بات پر اتفاق ہے کہ جو نفع ان کو نہیں پہنچ سکے گا اس سے وہ بری کرتے ہیں، اسی طرح شرکت کا تقاضہ یہ ہے کہ شریک اپنے دوسرے شریک کے مال کے نفع سے استفادہ کرے، اور اس طریقہ کی وجہ سے نفع میں شرکت ختم نہیں ہوتی ہے اور حاصل نفع میں سے متناسب حصہ پر رضامندی شامل ہوتی ہے۔

د-ارباب اموال کے حقوق کی حفاظت کیلئے رضا کارانہ کمیٹی کی تشکیل:

چونکہ سرمایہ کار (ارباب اموال) کے کچھ حقوق مضارب پر ہوتے ہیں جو ان شرائط کی شکل میں ہوتے ہیں جن کا مضارب کی جانب سے اعلان کیا جاتا ہے اور جن پر مشترک مضاربت میں داخل ہوتے وقت سرمایہ کار اتفاق کرتے ہیں، تو اس میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے کہ ان میں سے ہی ایک رضا کار کمیٹی تشکیل دی جائے جو ان حقوق کی حفاظت کرے اور مضاربت کی متفقہ شرائط کے نفاذ کی نگرانی کرے، لیکن اس کے سرمایہ کارانہ فیصلوں میں دخل نہ دے، الا یہ کہ صرف بطور مشورہ ہو جو مضارب کے لئے غیر لازمی ہو۔

ھ-سرمایہ کاری کا امین:

سرمایہ کاری کے امین سے مراد ہر وہ بنک یا مالیاتی ادارہ ہے جو اپنی تنظیم، تجربہ اور مالی حیثیت میں اعلی درجہ پر ہو اور اس کے سپرد اموال اور وہ دستاویزات کئے جائیں جو موجود اشیاء کی نمائندگی کرتی ہیں، تا کہ وہ امین ان اموال و دستاویزات کا امانت دار بنے اور مضارب ان میں کوئی ایسا تصرف نہ کرے جو مضاربت کی شرائط کے خلاف ہو، ایسا کرنے میں شرعاً کوئی رکاوٹ نہیں ہے، بشرطیکہ مضاربت کے نظام میں اس کی صراحت ہو، تا کہ شرکاء کو آگاہی رہے، اور بشرطیکہ سرمایہ کاری کا امین فیصلوں میں دخل نہ دے، بلکہ صرف مال کی حفاظت اور سرمایہ کاری کے شرعی وفنی قیود کی رعایت کئے جانے تک اپنے عمل کو محدود رکھے۔

و-مضاربت کے نفع کا معیار اور مضارب کے لئے تشجیعات مقرر کرنا:

اس میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے کہ نفع کا متوقع معیار مقرر کر دیا جائے اور اس بات کی صراحت کر دی جائے کہ اگر نفع اس شرح سے زیادہ ہو جائے گا تو اضافی نفع کے ایک حصہ کا مضارب مستحق ہوگا، اور اس سے پہلے ہر دو فریق کے نفع کا تناسب متعین کیا جا چکا ہو خواہ جو بھی نفع کی مقدار ہو۔

ز-معنوی شخص (مالیاتی ادارہ یا بنک) کی جانب سے انتظام مضاربت کی صورت میں مضارب کی تعیین:

اگر مضاربت کے انتظامات کسی معنوی شخص کی جانب سے ہو جیسے بنک اور مالیاتی ادارے تو یہ معنوی شخص ہی مضارب ہوگا، قطع نظر اس سے کہ مجلس عمومی مجلس انتظامی یا مجلس تنفیذی کے اندر کسی قسم کی تبدیلی ہوتی رہے، مضارب کے ساتھ ارباب اموال کے تعلق پر کوئی اثر نہیں ہوگا جب تک کہ وہ اس نظام سے متفق ہو جس کا اعلان کیا گیا ہے اور جو مشترک مضاربت میں داخل ہونے کے لئے قبول کیا گیا ہے، اسی طرح مضاربت پر اس وقت بھی کوئی اثر نہیں ہوگا جب مضاربت کا نظم چلانے والے معنوی شخص کے ساتھ دوسرا معنوی شخص بھی مل گیا ہو، البتہ اگر شخص معنوی کی کوئی شاخ مستقل و آزاد ہو جائے اور اس کی علاحدہ معنوی شخصیت ہو جائے تو ارباب اموال کو مضاربت سے نکل جانے کا حق ہوگا، خواہ مضاربت کی مدت ختم نہ ہوئی ہو۔

چونکہ معنوی شخص مضاربت کے کام اپنے اسٹاف اور کارکنان کے ذریعہ سے انجام دیتا ہے تو وہ خود ان کارکنان کے اخراجات کا بار اٹھائے گا، اسی طرح مضارب تمام بلا واسطہ اخراجات برداشت کرے گا، کیونکہ یہ اخراجات اس کے اپنے حصہ نفع سے پورے کئے جائیں گے، اور مضاربت پر صرف وہی اخراجات آئیں گے جو براہ راست مضاربت ہی کے ساتھ مخصوص ہوں، اسی طرح ان کاموں کے اخراجات بھی مضاربت پر آئیں گے جن کی انجام دہی مضارب کی ذمہ داری نہیں ہے، مثلاً ان لوگوں کے اخراجات جن سے مضارب اپنے ادارتی ذمہ داری کے دائرہ سے باہر تعاون حاصل کرے۔

ح-مضاربت میں ضمان اور مضارب کا ضمان:

مضارب امانت دار ہے، اور جو خسارہ یا ضیاع ہو اس کا وہ ضامن نہیں ہوگا، سوائے اس کے کہ وہ کوئی زیادتی کر جائے، یا کوتاہی کا ارتکاب کرے، بشمول شرعی شرائط کی مخالفت یا ان مقررہ قیود سرمایہ کاری کی مخالفت جن کی بنیاد پر مضاربت میں داخلہ عمل میں آیا ہے، اس حکم میں انفرادیمضاربت اور مشترک مضاربت برابر ہیں، اور اس کو مشترک اجارہ پر قیاس کرنے یا اس میں شرط و التزام لگانے کے دعوی سے حکم نہیں بدلے گا، نیز اکیڈمی کی قرارداد نمبر ۳۰ (۴/۵) کے مطابق تیسرے فریق کو ضامن بنانے میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے۔ (31)

(31) قرارداد نمبر:۱۲۳(۱۳/۵)،ایضاً، ص :۴۱۲۔۴۱۷

۱۸۔ پیشگی یا پگڑی

اکیڈمی نے اپنے چوتھے اجلاس میں اس موضوع پر آنے والے مقالات کو دیکھنے کے بعد طے کیا کہ:

اول: پگڑی پر معاہدہ کی درج ذیل چار صورتیں ہیں:

۱- مالک جائداد اور کرایہ دار کے درمیان ابتدائے عقد کے وقت معاہدہ ہو۔

۲- کرایہ دار اور مالک کے درمیان معاہدہ عقد اجارہ کی مدت کے دوران یا اختتام مدت کے بعد ہو۔

۳- کرایہ دار اور دوسرے نئے کرایہ دار کے درمیان عقد اجارہ کی مدت کے دوران یا اس کے اختتام کے بعد معاہدہ ہو۔

۴- مالک و کرایہ دار ہر دو اور نئے کرایہ دار کے درمیان مدت اجارہ ختم ہونے سے پہلے یا اختتام مدت کے بعد معاہدہ ہو۔

دوم: اگر مالک اور کرایہ دار کے درمیان یہ معاہدہ ہو کہ کرایہ دار مالک کو ماہانہ کرایہ کے علاوہ ایک مخصوص رقم دے گا (جسے بعض ممالک میں پگڑی کہا جاتا ہے) تو اس میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے، یہ مخصوص رقم کرایہ کی مدت کے متعینہ اجرت کا ایک حصہ قرار پائے گا، اور معاملہ فسخ کرنے کی صورت میں اس رقم پر اجرت کے احکام نافذ ہوں گے۔

سوم: اگر مالک اور کرایہ دار کے درمیان مدت اجارہ کے دوران یہ معاہدہ ہو کہ مالک کرایہ دار کو ایک رقم دے گا اور کرایہ دار اس کے عوض اپنے اس حق سے دستبردار ہو جائے گا جو کرایہ کی بقیہ مدت تک اس جائداد سے نفع اٹھانے کے سلسلہ میں حاصل تھا تو یہ بھی شرعاً جائز ہے، کیونکہ یہ اس حق منفعت کا بدل ہے جو کرایہ دار اپنی خوشی سے مالک کو فروخت کر رہا ہے۔

اگر کرایہ کی مدت ختم ہو جائے اور عقد کی دوبارہ تجدید صراحتاً یا اس بابت اس کے کسی مقررہ ضابطہ کی وجہ سے از خود ضمناً نہیں ہو جاتی ہے تو پگڑی درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ کرایہ دار کا حق ختم ہونے کے بعد مالک ہی اپنی ملکیت کا زیادہ حق دار ہے۔

چہارم: اگر پہلے کرایہ دار اور دوسرے نئے کرایہ دار کے درمیان مدت اجارہ کے دوران یہ معاہدہ ہو کہ پہلا کرایہ دار کرایہ کی بقیہ مدت کے اپنے حق سے دستبردار ہو جائے گا اور نیا کرایہ دار اس کے عوض ماہانہ کرایہ کے علاوہ ایک رقم (پگڑی) اس کرایہ دار کو دے گا تو مالک مکان اور پہلے کرایہ دار کے درمیان

ہونے والے عقد اجارہ کے تقاضوں اور احکام شرعیہ سے ہم آہنگ رائج قوانین کی رعایت کرتے ہوئے یہ پگڑی شرعاً جائز ہے۔

طویل مدتی اجارہ میں کرایہ دار کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے کرایہ دار کو مالک کی اجازت کے بغیر اصل سامان کرایہ پر دے، یا اس پر کوئی پگڑی لے اس لئے کہ یہ عقد اجارہ کی اس صراحت کے خلاف ہے جس کی اجازت قوانین میں دی گئی ہے۔

اگر مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد پہلے کرایہ دار اور نئے کرایہ دار کے درمیان معاہدہ ہو تو پگڑی لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اب سامان کی منفعت میں پہلے کرایہ دار کا حق ختم ہو چکا ہے۔ (32)

۱۹۔ مکانات کی تعمیر اور خریداری کے لئے ہاؤس فائنانسنگ

اکیڈمی نے اپنے چھٹے اجلاس میں مذکورہ موضوع پر پیش ہونے والے مقالات پر غور وخوض کیا اور مناقشہ کے بعد درج ذیل فیصلے کئے:

اول: رہائش انسان کی بنیادی ضروریات میں سے ہے، اسے جائز طریقوں سے مال حلال کے ذریعہ حاصل کرنا چاہئے، بنک اور دیگر مالیاتی ادارے کم یا زائد شرح سود پر قرض کے جو طریقے اپناتے ہیں وہ سودی طریقہ ہونے کی وجہ سے شرعاً حرام ہیں۔

دوم: ایسے جائز طریقے موجود ہیں جن کے ذریعہ حرام طریقہ سے بچتے ہوئے بطور ملکیت مکان فراہم کئے جاسکتے ہیں (اور جو محض کرایہ پر مکان کو فراہم کرنے کے علاوہ ہیں) چند طریقے درج ذیل ہیں:

(الف) ملکیت مکان کے خواہش مندوں کو حکومت کی جانب سے مکان کی تعمیر کے لئے مخصوص قرضے فراہم کئے جائیں جو کسی سود کے بغیر مناسب قسطوں میں حکومت وصول کرلے، سود نہ تو واضح صورت میں لیا جائے اور نہ ''سروس چارج'' کے پردہ میں، البتہ قرض کی فراہمی اور اس کی وصولیابی وغیرہ انتظامی امور کے لئے واقعی اخراجات درکار ہوں تو اکیڈمی کے تیسرے اجلاس میں طے کردہ تجویز نمبر ۱۵ (۲/۶) کے (فقرہ الف) کی تفصیل کے مطابق صرف حقیقی اخراجات پر اکتفاء کیا جائے۔

(ب) استطاعت رکھنے والے ممالک مکانات کی تعمیر کرائیں اور ذاتی مکان حاصل کرنے کے خواہش مندوں کو اسی اجلاس کی تجویز ۱۵ (۲/۶) میں درج شرعی ضوابط کے مطابق ادھار اور قسطوں پر فروخت کریں۔

---

(32) قرارداد نمبر: ۳۱ (۶/۴)، ایضاً، ص: ۱۲۷۔۱۲۹

(ج) سرمایہ کاری کرنے والے افراد یا کمپنیاں مکانات تعمیر کرا کر ادھار فروخت کریں۔

(د) عقد استصناع کے ذریعہ مکانات کا مالک بنایا جائے، اور عقد استصناع عقد لازم مانا جائے، اس صورت میں تعمیر سے قبل ہی مکان کی خریداری مکمل ہو جائے گی بشرطیکہ اس مکان کے تمام جزوی اوصاف اس باریک بینی کے ساتھ طے کر دیئے جائیں کہ باعث نزاع جہالت باقی نہ رہے گی، اور پیشگی تمام قیمت کی ادائیگی بھی ضروری نہیں ہوگی بلکہ باہم طے شدہ قسطوں پر اسے مؤخر کرنا درست ہوگا، البتہ یہ ضروری ہوگا کہ جو فقہاء عقد استصناع کو عقد سلم سے علاحدہ تسلیم کرتے ہیں ان کی طرف سے عقد استصناع کے لئے مقرر کئے گئے شرائط واحوال کی رعایت رکھی جائے۔

اجلاس نے سفارش کی کہ مزید غور کر کے دیگر جائز طریقے بھی تلاش کئے جائیں جن سے خواہشمندوں کو مکانات کا مالک بنایا جائے۔(33)

۲۰۔قسطوں پر خرید وفروخت

اکیڈمی نے اپنے چھٹے اجلاس میں مذکورہ موضوع پر غور کیا اور مناقشہ کے بعد درج ذیل فیصلے کئے:

اول: نقد قیمت کی بہ نسبت ادھار قیمت میں زیادتی جائز ہے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ سامان کی نقد قیمت اور چند مقررہ مدتوں میں بالاقساط قیمت دونوں ذکر کئے جائیں، البتہ بیع اسی وقت درست ہوگی جب فریقین نقد یا ادھار کسی کی تعیین کر لیں، اگر بیع میں نقد یا ادھار دونوں میں سے کسی کی تعیین نہ کی گئی ہو، بایں طور کہ ایک مقررہ قیمت پر قطعی اتفاق نہیں ہو سکا ہو تو ایسی بیع شرعاً جائز نہیں ہے۔

دوم: ادھار بیع میں یہ جائز نہیں ہے کہ عقد کے اندر ہی قسط وار ادائیگی کے سود کا قیمت سے علاحدہ کر کے اس طور پر ذکر کیا جائے کہ وہ مدت کے ساتھ وابستہ ہو، خواہ فریقین نے انٹرسٹ کی کوئی شرح خود متعین کر لی ہو یا اسے بازار کے رائج شرح ہی سے مربوط کیا ہو۔

سوم: مقروض مشتری اگر مقررہ وقت پر قسطوں کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو اس پر قرض کے علاوہ کوئی اضافی رقم عائد کرنا جائز نہیں ہے خواہ اس کی شرط پہلے سے لگا دی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو، کیونکہ یہ صورت سود کی ہے جو حرام ہے۔

چہارم: باحیثیت مقروض کے لئے مقررہ وقت پر قسط کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا حرام ہے، لیکن اس کے

(33) قرارداد نمبر: ۰۵(۶/۱)، ایضاً، ص: ۱۷۵۔۱۷۷

باوجود تاخیر سے ادائیگی پر کسی معاوضہ کی شرط لگانا جائز نہیں ہے۔

پنجم: قسطوں پر فروخت کرنے والا ایسی شرط لگا سکتا ہے کہ اگر خریدار وقت مقررہ پر قسط کی ادائیگی نہیں کرتا ہے تو تمام قسطوں کی فوری ادائیگی ضروری ہو جائے گی، بشرطیکہ عقد کے وقت ہی فریقین اس شرط پر اتفاق کرلیں۔

ششم: بائع کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ فروخت شدہ سامان کی ملکیت بیع کے بعد اپنے پاس محفوظ رکھے، البتہ وہ خریدار پر یہ شرط لگا سکتا ہے کہ مؤخر قسطوں کی وصولیابی کی ضمانت کے بطور وہ سامان بطور رہن بائع کے پاس رہے گا۔

اجلاس نے سفارش کی کہ اس موضوع سے تعلق رکھنے والے دیگر مسائل پر مزید تحقیق و تیاری کے بعد غور وفکر کر کے حتمی فیصلے کئے جائیں گے، یہ مسائل درج ذیل ہیں:

الف۔ بائع کا بینک کے پاس مستقبل میں واجب الادا قسطوں پر بٹہ لگوانا۔

ب۔ قرض میں کچھ کمی کر دی جائے اور اس کے بالعوض قرض فوری ادا کر دیا جائے۔

ج۔ مؤخر قسطوں پر موت کا کیا اثر پڑے گا۔(34)

اکیڈمی نے ساتویں اجلاس میں مذکورہ موضوع پر آنے والے مقالات اور بحث ومباحثہ کی روشنی میں درج ذیل امور طے کئے:

اول: قسطوں پر خرید وفروخت شرعاً جائز ہے، خواہ اس میں نقد کی بہ نسبت ادھار کی قیمت زیادہ رکھی گئی ہو۔

دوم: تجارتی کاغذات (چیک، پرامیسری نوٹ، بل آف ایکسچینج) ادائیگی قرض کی توثیق کی تحریری جائز صورتیں ہیں۔

سوم: تجارتی کاغذات کی منہائی شرعاً ناجائز ہے، کیونکہ انجام کار اس کی شکل ربا النسیئہ کی ہوتی ہے جو حرام ہے۔

چہارم: ادھار قرض میں قبل از وقت ادائیگی کی غرض سے کمی کرنا شرعاً جائز ہے، خواہ قرض دینے والا اس کی فرمائش کرے یا مقروض، جب تک اس بات کا پیشگی معاہدہ نہ ہو، اور قرض خواہ و مقروض کے درمیان صرف دو فریقی تعلقات ہو، یہ صورت حرام سود میں داخل نہیں ہے، لیکن جب تیسرا فریق درمیان میں

(34) قرارداد نمبر: ۵۱ (۶/۲)، ایضاً، ص: ۱۷۸۔۱۸۰

آجائے تو ناجائز ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں تجارتی کاغذات کی منہائی کا حکم ہو جائے گا۔

پنجم: قرض خواہ اور مقروض کے درمیان یہ معاہدہ درست ہے کہ واجب شدہ اقساط میں سےکسی قسط کی بروقت ادائیگی اگر مقروض نہ کرے بشرطیکہ وہ تنگدست نہ ہوتو ساری قسطیں نقد ہو جائیں گی۔

ششم: اگر مقروض کی موت، یا مفلسی یا ٹال مٹول کی صورت میں قرض کی فوری ادائیگی لازم آجاتی ہوتو ان تمام حالتوں میں قبل از وقت ادائیگی کی وجہ سے واجب الادا رقم میں باہمی رضامندی سے کمی کرنا جائز ہوگا۔

ہفتم: جس تنگدستی کی بنا پر مہلت حاصل ہوتی ہے، اس کا معیار یہ ہے کہ مقروض کے پاس اپنی حاجات اصلیہ کے علاوہ اس قدر مال نہ ہو کہ وہ اپنے قرض کی ادائیگی نقد یا سامانوں کی شکل میں کر سکے۔(35)

۲۱۔ بیع الوفاء

اکیڈمی کے ساتویں اجلاس میں موضوع سے متعلق آنے والے مقالات اور بحث ومباحثہ کی روشنی میں اس بیع کی حقیقت یہ سامنے آئی کہ ”کسی سامان کی فروختگی اس شرط کے ساتھ کی جائے کہ فروخت کنندہ جب بھی قیمت واپس کرے گا خریدار اسے سامان لوٹا دے گا“۔

چنانچہ اکیڈمی نے طے کیا کہ:

اول: یہ معاملہ درحقیقت ایسا قرض ہے جس میں نفع حاصل کیا جاتا ہے، لہذا یہ سودی معاملہ کا ایک حیلہ ہے اور اکثر علماء کی رائے کے مطابق درست نہیں ہے۔

دوم: اکیڈمی کی رائے میں بھی یہ معاملہ شرعاً ناجائز ہے۔(36)

۲۲۔ بیع سلم اور اس کی جدید شکلیں

اول۔ بیع سلم:

اکیڈمی نے اپنے نویں اجلاس میں اس سلسلہ میں آنے والے مقالات کو دیکھنے اور اس موضوع پر ہونے والے مباحثے کو سننے کے بعد درج ذیل فیصلے کیے:

الف۔ وہ سامان جن میں عقد سلم جاری ہوسکتا ہے شامل ہے ہر اس سامان کو جس کی بیع جائز ہو اور

(35) قرارداد نمبر: ٦٤ (٧/٢)، ایضاً، ص: ٢٢١۔٢٢٢

(36) قرارداد نمبر: ٦٦ (٧/٤)، ایضاً، ص: ٢٢٥

جس کی صفتوں کو متعین کرنا ممکن ہو اور جو دین فی الذمہ بن سکتے ہوں، چاہے وہ سامان خام مال ہو یا زراعتی یا صنعتی پیداوار ہو۔

ب۔عقد سلم میں وقت ادائیگی کا معین کرنا ضروری ہے، چاہے کوئی معینہ تاریخ ہو یا کوئی ایسا امر ہو جس کا وجود میں آنا یقینی ہو۔اگر میعاد کسی خاص امر کے وجود کو قرار دیا گیا ہو اور اس امر کے وجود میں تھوڑا بہت وقت کا ایسا فرق پڑ سکتا ہو جس سے باہمی جھگڑے کا اندیشہ نہ ہو، جیسے کٹنی کا موسم وغیرہ تو ایسا وقت مقرر کرنا بھی جائز ہوگا۔

ج۔مجلس عقد ہی میں راس المال (قیمت) پر پیشگی قبضہ ہو جانا چاہئے،البتہ دو یا تین دنوں کی تاخیر بھی خواہ بغیر شرط کے ہو، درست ہے،لیکن تاخیر کی مدت سلم کے مقررہ وقت کے مساوی یا اس سے زائد نہیں ہونی چاہئے۔

د۔شرعاً اس میں کوئی حرج نہیں کہ کوئی خریدار بیع سلم کی صورت میں بائع سے کوئی شئ رہن لے لے یا کسی کو ضامن مقرر کرائے۔

ھ۔خریدار کے لئے جائز ہے کہ وقت ادائیگی آ جانے کے بعد خریدی ہوئی شئ کو اسی جنس کے ساتھ یا دوسری جنس کی کسی شئ کے ساتھ تبادلہ کرے،لیکن یہ تبادلہ نقد کے ساتھ نہیں ہوسکتا،اس جواز کی وجہ یہ ہے کہ اس طرح کے تبادلہ کی ممانعت میں نہ کوئی نص ثابت ہے نہ اجماع، واضح رہے کہ اوپر لکھی ہوئی صورت اسی وقت جائز ہوگی جبکہ بدلہ میں لی ہوئی شئ ایسی ہو جسے سلم میں دی گئی قیمت کے مقابلہ میں مبیع (مسلم فیہ) بنایا جا سکتا ہو۔

و۔اگر بائع مسلم الیہ مقررہ وقت پر مسلم فیہ (بیچا ہوا سامان) کی حوالگی سے قاصر ہو تو خریدار کو اختیار ہوگا کہ یا تو مسلم فیہ کے پائے جانے تک انتظار کرے یا عقد کو فسخ کر کے راس المال واپس لے لے،اگر بائع اپنی مفلسی کے باعث سامان حوالہ کرنے سے عاجز ہے تو اسے سہولت حاصل ہونے تک مہلت دی جانی چاہئے۔

ز۔مسلم فیہ کی حوالگی میں تاخیر پر کسی مالی اضافہ کی شرط لگانا درست نہیں ہے، کیونکہ یہ معاملہ دین کا ہے اور دیون کے اندر تاخیر کی صورت میں زیادتی کی شرط درست نہیں ہوتی ہے۔

ح۔دین کو بیع سلم میں راس المال بنانا درست نہیں ہے، کیونکہ وہ دین کی بیع دین سے ہو جاتی ہے۔

دوم۔سلم کی جدید شکلیں:

موجودہ دور میں عقد سلم اسلامی اقتصادیات اور اسلامی بینکوں کی سرگرمیوں میں ایک اچھا اور نفع بخش طریقہ ہے، کیونکہ اس کے اندر لچک اور نرمی ہے، اور وہ مالیات کی مختلف ضروریات کی تکمیل کرتا ہے، خواہ طویل مدتی مالی فراہمی ہو یا وسط مدتی یا قلیل مدتی، نیز مختلف اور متعدد پیشہ ور لوگوں مثلاً کاشتکار، صنعت کار، ٹھیکہ دار اور تاجرین وغیرہ کی ضروریات اور اسی طرح روزمرہ اخراجات کے لئے مالی فراہمی کی تکمیل کرتا ہے۔

عقد سلم کی موجودہ چند شکلیں ہوتی ہیں:

الف۔مختلف زراعتی کاموں کی مالی فراہمی کے لئے عقد سلم کیا جاسکتا ہے، اسلامی بینک ایسے کاشتکاروں کے ساتھ معاملہ کرے جن سے یہ توقع ہو کہ وہ فصل کی کٹائی کے موقع پر اپنی پیداوار میں سے اور اگر اپنی فصل نہ ہوسکی تو دوسروں سے خرید کر سامان حوالہ کرسکیں گے، اس طرح بینک ایسے کاشتکاروں کو ایک اچھا نفع فراہم کرسکتا ہے اور پیداوار کے حصول کی راہ میں ہونے والی دشواریوں کو ان سے دور کرسکتا ہے۔

ب۔زراعتی اور صنعتی سرگرمیوں کی فائنانسنگ خصوصاً رواج پذیر سامانوں کی پیداوار اور برآمدگی کے ابتدائی مراحل کی فائنانسنگ کے لئے بھی عقد سلم کیا جاسکتا ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ ایسے سامانوں کو پیشگی (بطور سلم) خرید لیا جائے اور پھر مناسب قیمت پر ان کی مارکٹنگ کی جائے۔

ج۔عقد سلم کے ذریعہ اہل پیشہ، چھوٹے کاشتکاروں اور صنعت کاروں کے لئے مالی فراہمی کی یہ شکل بھی ممکن ہے کہ پیداوار کے ضروری آلات و مشین اور خام اشیاء انہیں بطور راس المال دیئے جائیں، اور ان کے عوض ان کی پیداوار کا ایک حصہ حاصل کر کے دوبارہ بازار میں فروخت کردیا جائے۔(37)

۲۳۔سونے کی تجارت ایکسچینج اور ڈرافٹس کے اجتماع کا شرعی حل

اسلامک فقہ اکیڈمی نے اپنے نویں اجلاس میں ''سونے کی تجارت، ایکسچینج اور ڈرافٹس کے اجتماع کے شرعی حل'' کے موضوع پر پیش کردہ مقالات کو دیکھنے اور مناقشہ سننے کے بعد درج ذیل فیصلہ کئے:

اول۔سونے کی تجارت:

الف۔سونے چاندی کی خریداری ایسے چیک کے ذریعہ ہوسکتی ہے جو بینک سے تصدیق شدہ ہو، (جسے Pay Order کہا جاتا ہے) بشرطیکہ فروخت شدہ سونے چاندی اور چیک پر ایک مجلس میں دونوں فریق قبضہ کرلیں۔

(37) قرارداد نمبر:۸۵:(۹/۲)، ایضاً ص:۲۸۶-۲۸۹

ب-سونا جو زیورات کی شکل میں ڈھلا ہوا ہو اسے بن ڈھلے سونے کے عوض کمی زیادتی کے ساتھ فروخت کرنا درست نہیں جیسا کہ جمہور فقہاء کا مذہب ہے، اس لئے کہ سونے کے تبادلہ میں عمدگی یا صنعت وصیاغت کا اعتبار نہیں۔

آج کے حالات میں سونا ذریعہ تبادلہ نہیں رہا بلکہ اس کی جگہ کاغذی نوٹوں نے لے لی ہے، اس لئے اس مسئلہ پر غور کی ضرورت عملی زندگی میں نہیں رہی، اور سونا چاندی کا کاغذی نوٹوں کے ذریعہ تبادلہ کیا جائے تو یہ دو جنس شمار ہوں گے۔

ج۔خالص سونے کی فروخت ایسے سونے کے ساتھ جس کے ساتھ کوئی اور جنس ملی ہوئی ہو، کمی زیادتی کے ساتھ درست ہے، اور یہ اس لئے کہ ایک جانب سونے کی زائد مقدار دوسری جانب کی دوسری جنس والی چیز کے بالمقابل سمجھی جائے گی۔

د-مندرجہ ذیل مسائل میں مزید فنی اور شرعی بحث وتحقیق کی ضرورت کو محسوس کرتے ہوئے فیصلہ کو ملتوی رکھا گیا:

☆ایسی کمپنی کے شیئرز کی خریداری جو سونے یا چاندی کے نکالنے کا کام کرتی ہو۔

☆سونے کا مالک بننا یا دوسرے کو مالک بنانا ان سرٹیفکٹس کے ذریعہ جو سونے کی مخصوص مقدار کا اظہار کرتی ہیں، درانحالیکہ یہ سرٹیفکٹ جاری کرنے والی کمپنی اپنے خزانہ میں اس مقدار میں سونا محفوظ رکھتی ہے اور اس سرٹیفکٹ کے مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ جب چاہے اس مقدار میں سونا حاصل کرے یا اس پر کوئی تصرف کرے۔

دوم۔ایکسچینج اور ڈرافٹس کے اجتماع کا شرعی حل:

الف۔ڈرافٹس کی رقم کسی متعین کرنسی میں جمع کی جائے اور ڈرافٹس بنانے والا اسی کرنسی میں ادائیگی کی خواہش کرے تو یہ عمل شرعاً جائز ہے، خواہ یہ بغیر کسی عوض کے ہو یا واقعی اجرت کے حدود میں کسی عوض کے بالمقابل ہو، اگر بغیر عوض کے ہو تو حنفیہ کے نزدیک یہ مطلق حوالہ ہوگا جو محال یہ کے مدیون ہونے کی شرط نہیں لگاتے ہیں، غیر حنفیہ کے نزدیک یہ ہنڈی کے حکم میں ہوگا، ہنڈی یہ ہے کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص کو کوئی مال اس لئے دے کہ دوسرا شخص مال دینے والے یا اس کے وکیل کو کسی دوسرے شہر میں وہ مال واپس کردے، اور اگر کسی عوض کے بالمقابل ہو تو یہ وکالت بالاً جر ہوگی، اور اگر ڈرافٹس کا کام کرنے

والے لوگ عام لوگوں کے لئے کام کرتے ہوں تو وہ رقم کے ضامن ہوں گے جس طرح اجیر مشترک ضامن ہوتا ہے۔

ب۔ اگر ڈرافٹس کے لئے دی گئی کرنسی کے علاوہ دوسری کرنسی میں ڈرافٹس کی ادائیگی مطلوب ہو تو یہ عمل ایکسچینج اور شق (الف) میں مذکور مفہوم کے مطابق ڈرافٹس دونوں پر مشتمل ہوگا، ڈرافٹ کے عمل سے پہلے ایکسچینج کا عمل انجام دیا جائے گا، وہ اس طور پر کہ گاہک بنک کو رقم سپرد کرے گا اور بینک گاہک کو سپرد کئے گئے کاغذات میں درج شدہ ایکسچینج ریٹ پر اتفاق کے بعد اس کا اندراج اپنے رجسٹروں میں کر لے گا، پھر سابق مفہوم کے مطابق ڈرافٹ کا عمل جاری ہوگا۔(38)

۲۴۔ بیعانہ کے ساتھ خرید وفروخت

مجمع الفقہ الاسلامی نے اپنے آٹھویں اجلاس میں ''بیعانہ کے ساتھ خرید وفروخت'' کے موضوع پر موصولہ تمام مقالات اوران پر ہونے والے مذاکرات پر غور وخوض کے بعد درج ذیل فیصلہ کیا:

۱۔''بیع عربون'' (بیعانہ) سے مراد سامان کی اس طرح فروختگی ہے کہ خریدار بیچنے والے کو طے شدہ قیمت کا ایک حصہ اس شرط کے ساتھ دے دے کہ اگر اس نے حسب معاملہ سامان لے لیا تو دی ہوئی رقم سامان کی قیمت میں محسوب ہو جائے گی، اور اگر نہیں لیا تو یہ رقم بیچنے والے کی ملکیت ہو جائے گی۔

اس سلسلہ میں اجارہ بھی بیع کی طرح ہے کیونکہ اجارہ منافع کی بیع کا نام ہے۔ البتہ اس سے ہر وہ بیع مستثنی ہوگی جس کی درستگی کے لئے خرید وفروخت کی مجلس ہی میں عوضین میں سے ایک پر قبضہ (بیع سلم) یا عوضین پر قبضہ (ربوی اموال کا تبادلہ اور بیع صرف) شرط ہو، ''بيع المرابحة للآمر بالشراء'' (خریداری کا حکم دینے والے کے ہاتھ مرابحہ کے طور پر بیچنا) میں وعدہ کے مرحلہ میں بیع عربون کی گنجائش نہیں، ہاں وعدہ کے مرحلہ کے بعد بیع کے مرحلہ میں اس کی گنجائش ہے۔

۲۔ بیع عربون (بیعانہ والی خرید وفروخت) اس وقت جائز ہوگی جب کہ انتظار کی مدت متعین کر دی گئی ہو، خریداری مکمل ہونے پر بیعانہ کو قیمت کا حصہ تصور کیا جائے گا، اور اگر خریدار خریداری سے پھر جائے تو بیعانہ فروخت کنندہ (بائع) کا حق مانا جائے گا۔(39)

---

(38) قرارداد نمبر:٨٤(١/٩)، ایضاً،ص:٢٨٣۔٢٨٥

(39) قرارداد نمبر:٧٢(٨/٣)، ایضاً،ص:٢٤٨۔٢٤٩

۲۵۔ مقابلہ جاتی انعامی کوپن

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چودھویں سمینار میں انعامی کوپن کے موضوع سے متعلق اکیڈمی کے سامنے پیش کئے جانے والے مقالات اور مباحثوں کے سننے کے بعد مندرجہ ذیل فیصلے کئے گئے:

اول۔ مقابلہ کا مفہوم؟

''مسابقہ'' (انعامی مقابلہ) سے مراد لین دین کا وہ طریقہ ہے جو دو یا ان سے زیادہ افراد کے درمیان کسی بدلہ (انعام) یا بغیر بدلہ (انعام) کے کسی چیز کے وقوع یا کسی کام کی انجام دہی کے لئے اپنایا جائے۔

دوم۔ مقابلہ کی شرعی حیثیت:

۱۔ ایسے تمام معاملات میں غیر انعامی مقابلوں کی شرعاً اجازت ہے جن کی بابت نص میں یہ نہ کہا گیا ہو کہ وہ حرام ہیں اور نہ ان کی وجہ سے کسی واجب کا ترک یا کسی حرام کا ارتکاب لازم آتا ہو۔

۲۔ انعامی مقابلوں میں شرکت اس وقت جائز ہے جب ان میں مندرجہ ذیل ضوابط پائے جائیں:

الف۔ انعامی مقابلوں کے مقاصد، طریقۂ کار اور دائرہ کار غیر شرعی نہ ہوں۔

ب۔ ان میں بدلہ (انعام) تمام شرکائے مقابلہ سے نہ لیا گیا ہو۔

ج۔ مقابلہ، شرعی لحاظ سے معتبر مقاصد میں سے کسی مقصد کو پورا کرتا ہو۔

د۔ اس کی وجہ سے کسی واجب کا ترک یا کسی حرام کا ارتکاب نہ لازم آئے۔

سوم۔ ایسے مقابلوں کے کوپن جائز نہیں ہیں جن کی پوری قیمت یا ان کا کوئی حصہ انعامات کی رقم میں شامل ہو کیونکہ یہ جوئے کی ایک قسم ہے۔

چہارم۔ دو یا دو سے زائد افراد کے درمیان مادی یا غیر مادی امور میں کسی غیر کے عمل کے نتیجہ پر شرط بدلنا اور بازی لگانا حرام ہے، کیونکہ جوئے اور قمار بازی کی حرمت کے سلسلہ میں آیات واحادیث عام ہیں۔

پنجم۔ مقابلوں میں شرکت کی غرض سے ٹیلی فون پر گفتگو میں کسی رقم کی ادائیگی شرعی طور سے ناجائز ہے، جب وہ رقم یا اس کا کوئی حصہ انعامات کی قیمت میں شامل ہو، کیونکہ غلط طریقہ سے لوگوں کے مال کھانے کی ممانعت ہے۔

ششم- اگر صرف سامان تجارت کی تشہیر و پبلسٹی مقصود ہو، مالی استفادہ مقصود نہ ہو تو اس غرض سے انعامات جائز مقابلوں کے اندر جائز ہے بشرطیکہ انعامات کی قیمت یا اس کا کوئی حصہ مقابلہ میں شرکت کرنے والوں کی طرف سے نہ ہو، اور نہ اس اشتہار میں صارفین کے لئے کوئی دھوکے یا خیانت سے کام لیا گیا ہو۔۔
ہفتم- انعام کی رقم میں بیشی یا کمی کو مقابلہ میں ہونے والے خسارہ سے ملحق کرنا شرعاً جائز نہیں ہے۔
ہشتم- ہوٹلوں، ہوائی کمپنیوں اور اداروں کے وہ کوپن جن پر پوائنٹ ملتے ہیں اور ان کی بنیاد پر مباح منافع حاصل ہوتے ہیں، جائز ہیں بشرطیکہ وہ مفت ہوں، لیکن اگر وہ کوپن بالعوض ہوں تو ان میں غرر ہونے کی وجہ سے وہ ناجائز ہیں۔

اسلامک فقہ اکیڈمی نے عامۃ المسلمین سے اپیل کی کہ وہ اپنے معاملات اور ذہنی، فکری و تفریحی سرگرمیوں میں حلال چیزوں کا خیال کریں اور غیر ضروری فضول خرچی سے گریز کریں۔(40)

4۔طبی و سائنسی مسائل

ا۔ٹسٹ ٹیوب بے بی

اکیڈمی نے اپنے دوسرے اجلاس میں ٹسٹ ٹیوب بے بی کے موضوع پر فقہی اور طبی دونوں پہلوؤں سے پیش کردہ فقہاء اور اطباء کی تحریروں کا جائزہ لیا، ان پر بحث و مناقشہ کیا اور مزید غور و فکر کے لیے اگلے اجلاس تک التوا عمل میں آیا۔(41)

تیسرے اجلاس میں اس موضوع پر پیش کردہ مقالات کے جائزہ اور ماہرین واطباء کی تحقیقات سننے کے بعد یہ بات واضح ہوئی کہ آج کل مصنوعی بارآوری کے سات طریقے رائج ہیں:
چنانچہ اکیڈمی نے طے کیا کہ:

ا- درج ذیل پانچ طریقے شرعاً حرام اور قطعاً ممنوع ہیں یا تو اس لئے کہ فی نفسہ وہ غلط ہیں، یا اس لئے ان کی وجہ سے نسب میں اختلاط، نسل کا ضیاع اور ان کے علاوہ دوسری شرعی ممنوعات کا ارتکاب ہوتا ہے۔

اول: شوہر کے نطفہ اور دوسری عورت جو اس کی بیوی نہیں ہے، کے انڈے کو بارآور کیا جائے اور پھر اسے شوہر کی بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

(40) قرارداد نمبر:۱۲۷(۱/۱٤)، ایضاً،ص:٤٣٥۔٤٣٧

(41) قرارداد نمبر:٥ (٥/٢)، ایضاً،ص:٥١۔٥٢

دوم: شوہر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے نطفہ اور بیوی کے انڈے کو بارآوری کے بعد بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جائے۔

سوم: شوہر و بیوی کے نطفہ اور انڈے کو بیرون میں بارآور کیا جائے اور کسی تیسری اجنبی عورت کے رحم میں داخل کر دیا جائے جو رضاکارانہ حمل کے لئے تیار ہو۔

چہارم: کسی اجنبی شخص کے نطفہ اور اجنبی عورت کے انڈے کو بارآور کر کے بیوی کے رحم میں ڈالا جائے۔

پنجم: شوہر و بیوی کے نطفہ و انڈے کو بیرون میں بارآور کرنے کے بعد (اسی مرد کی) دوسری بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جائے۔

۲- چھٹا اور ساتواں طریقہ تمام ضروری احتیاط کو بروئے کار لاتے ہوئے ضرورت کے وقت اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ یہ دونوں درج ذیل ہیں:

ششم: شوہر کے نطفہ اور اس کی بیوی کے انڈے کو حاصل کر کے بیرونی طور پر بارآور کیا جائے پھر اسی بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جائے۔

ہفتم: شوہر کے نطفہ کو لے کر بیوی ہی کی اندام نہانی یا رحم میں مناسب جگہ پر اندرونی بارآوری کے لئے رکھ دیا جائے۔(42)

۲۔ضرورت سے زائد بارآور شدہ انڈے

اکیڈمی کے چھٹے اجلاس میں یہ بات پیش نظر رکھی گئی کہ یہ موضوع کویت میں منعقد اس چھٹی فقہی طبی کانفرنس میں زیر بحث آ چکا ہے، جو اکیڈمی اور اسلامی تنظیم برائے طبی علوم کے تعاون سے منعقد ہوئی تھی، اکیڈمی کے اجلاس میں مذکورہ کانفرنس کی تحقیقات اور سفارشات کو بھی پیش نظر رکھا گیا۔

نیز اسلامی تنظیم برائے طبی علوم کے تیسرے اجلاس کویت میں طے کردہ تیرہویں اور چودھویں سفارشات بابت بارآور شدہ انڈوں کے استعمال اور تنظیم مذکور کے پہلے اجلاس منعقدہ کویت کی پانچویں سفارش کے پیش نظر اجلاس نے درج ذیل فیصلے کیے:

---

(42) قرارداد نمبر: ١٦ (٣/٤)، ایضاً ص: ٧٤-٧٥

اول: چونکہ سائنسی طور پر یہ بات ممکن ہوچکی ہے کہ غیر بارآورشدہ انڈوں کو آئندہ استعمال کے لئے محفوظ رکھا جاسکے، اس لئے ضروری ہے کہ ہرمرتبہ بارآوری میں صرف بقدرضرورت انڈوں ہی کی بارآوری کی جائے، تاکہ بارآورشدہ انڈے ضرورت سے زائد باقی نہ رہیں۔

دوم: اگرکسی بھی وجہ سے بارآورشدہ انڈے ضرورت سے زائد حاصل ہوجائیں توانہیں کسی طبی اہتمام کے بغیر چھوڑ دیاجائے تاکہ فطری طور پر ان کی زندگی ختم ہوجائے۔سوم: بارآورشدہ انڈے کو دوسری عورت کے اندراستعمال کرناحرام ہے،اوراس بات کے لئے تمام ضروری احتیاطی تدابیر بروئے کارلانا ضروری ہے کہ بارآورشدہ انڈاکسی غیرمشروع حمل میں استعمال نہ ہونے پائے۔(43)

۳۔مصنوعی آلات تنفس

اکیڈمی کے دوسرے اجلاس میں اس موضوع سے متعلق پیش کردہ فقہی اورطبی تحقیقات پرغور وخوض، بحث ومناقشہ،خصوصاً زندگی اورموت سے متعلق اٹھائے گئے سوالات اور یہ حقیقت کہ آلات ہٹالینے سے مریض کی زندگی ختم ہوجاتی ہے، نیز مختلف پہلوؤں کے ابہام کی وجہ سے اوراس وجہ سے کہ کویت کی المنظمۃ الاسلامیۃ للعلوم الطبیہ نے اس موضوع پر بھرپور تحقیقی مطالعہ تیارکیاہے، جسے پیش نظر رکھنا ضروری ہے،اکیڈمی نے فیصلہ اگلے سمینارتک ملتوی کردیا۔(44)

تیسرے اجلاس میں اس موضوع پراٹھائے گئےسوالات اور ماہرین اطباء کی تفصیلی وضاحتوں کے تمام پہلوؤں پرغوروخوض کے بعددرج ذیل فیصلہ کیا گیا۔

درج ذیل دوعلامتوں میں سے کوئی ایک علامت اگرکسی شخص کے اندر پائی جائے توشرعاً اسے مردہ قراردیاجائے گااوراس وقت سے وفات کے سارے شرعی احکام مرتب ہوں گے:

۱-اس کا قلب اورتنفس پوری طرح بندہوجائے اوراطباء فیصلہ کردیں کہ اب اس کی واپسی ممکن نہیں ہے۔

۲-اس کے دماغ کے تمام وظائف پوری طرح بندہوجائیں، اور ماہرین اصحاب اختصاص ڈاکٹروں کی رائے ہوکہ اس تعطل کی واپسی کاامکان نہیں ہےاوراس کے دماغ کی تحلیل شروع ہوچکی ہے۔

ایسی حالت میں اس شخص کے جسم سے وابستہ مصنوعی آلہ تنفس ہٹالیناجائزہے،خواہ اس کے بعض

(43) قراردادنمبر:۵۵(٦/٦)، ایضاً،ص:۱۸۸-۱۸۹

(44) قرارداد نمبر:۷ (۷/۲)، ایضاً،ص:۵۵-۵٦

اعضاء مثلاً قلب ان آلات کی وجہ سے اب بھی مصنوعی حرکت کر رہا ہو۔(45)

۴۔مردہ یا زندہ انسان کے اعضاء کا دوسرے انسان کے لئے استعمال

اسلامک فقہ اکیڈمی کے چوتھے میں مذکورہ موضوع پر پیش کئے جانے والے فقہی اور طبی مقالات اور مباحثہ سے یہ بات سامنے آئی کہ سائنسی اور میڈیکل ترقی کے نتیجہ میں یہ موضوع ایک حقیقت بن چکا ہے، اوراس کے کچھ مفید نتائج کے ساتھ ساتھ بیشتر حالات میں انسانی شرف وکرامت کی پاسداری کرنے والے شرعی ضوابط واصول سے گریز کی وجہ سے نفسیاتی اور سماجی نقصانات بھی سامنے آرہے ہیں، دوسری جانب اسلامی شریعت کے مقاصد کو پیش نظر رکھنا ضروری ہے جو فرد و جماعت کے ترجیحی مصالح کی تکمیل کرتے ہیں، اور باہمی تعاون وہمدردی اور ایثار کی دعوت دیتے ہیں۔

اصل موضوع بحث اور جواب طلب امور کی تحدید اوران حالات، صورتوں اور قسموں کے انضباط، جن کے حسب حال علاحدہ علاحدہ احکام مرتب ہوں گے، اکیڈمی نے اس اجلاس میں درج ذیل امور طے کئے:

تعریف واقسام:

اول: یہاں عضو سے مراد انسان کے نسیجوں، خلیوں، خون وغیرہ میں سے کوئی بھی جزو ہے، جیسے آنکھ کا قرنیہ خواہ وہ جزو متصل ہو یا جسم انسانی سے علاحدہ۔

دوم: عضو انسانی سے انتفاع جو یہاں موضوع بحث ہے، اس سے مراد وہ استعمال ہے جس کی ضرورت استعمال کرنے والے کو اپنی اصل زندگی کی بقاء یا جسم کے کسی اہم وظیفے مثلاً نگاہ وغیرہ کی حفاظت کے لئے درپیش ہو، اور استعمال کرنے والا شخص ایسی زندگی رکھتا ہو جو شرعاً قابل احترام ہے۔

سوم: اس استعمال کی درج ذیل صورتیں ہیں:

۱۔کسی زندہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا۔

۲۔کسی مردہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا۔

۳۔جنین کے عضو کو منتقل کرنا۔

پہلی صورت: یعنی کسی زندہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا، درج ذیل طریقوں سے ہوسکتا ہے:

الف: کسی انسان کے ایک عضو کو لے کر اسی انسان کے جسم میں دوسرے مقام پر پیوندکاری کی جائے،

---

(45) قرارداد نمبر:۱۷(۳/۵)، ایضاً،ص:۷۶۔۷۷

جیسے کھال، پٹھوں، ہڈیوں، وریدوں اور خون وغیرہ کی جسم کے ایک حصہ سے دوسرے حصہ کو منتقلی اور اس کی پیوند کاری۔

ب۔ کسی زندہ انسان کے عضو کی دوسرے انسان کے جسم میں پیوند کاری۔

اس صورت میں اس عضو کی دو میں سے کوئی ایک حیثیت ہوسکتی ہے، یا تو اس پر زندگی کا دارومدار ہوگا، یا اس پر زندگی کا انحصار نہیں ہوگا۔

اگر اس پر زندگی کا انحصار ہے تو یا تو وہ تنہا ہوگا یا جوڑا، تنہا کی مثال قلب اور جگر، اور جوڑے کی مثال گردہ اور پھیپھڑے ہیں۔

اگر اس پر زندگی کا انحصار نہیں ہوتو یا تو وہ جسم کا کوئی بنیادی کام انجام دیتا ہوگا یا نہیں، اور یا تو وہ خود بخود از سر نو تیار ہوتا رہتا ہوگا جیسے خون یا ایسا نہیں ہوتا ہوگا، اور یا تو نسب و وراثت اور عمومی شخصیت پر اس سے اثر پڑتا ہوگا، جیسے خصیہ، انڈادانی، اور اعصابی نظام کے خلیے، یا اس کا ان میں سے کسی چیز پر اثر نہیں ہوگا۔

دوسری صورت: کسی مردہ انسان کے عضو کو منتقل کرنا:

یہ بات ملحوظ رہے کہ موت کی دو حالتیں ہوتی ہیں:

پہلی حالت: دماغی موت کہ دماغ کے سارے وظائف یکسر پورے طور پر بند ہوجائیں اور طبی لحاظ سے ان کی واپسی ممکن نہ ہو۔

دوسری حالت: قلب اور تنفس اس طرح پورے طور پر رک جائیں کہ طبی طور پر دوبارہ بحال ہونا ممکن نہ ہو۔

ان دونوں حالتوں میں اکیڈمی کے تیسرے سمینار کی قرارداد کی رعایت ملحوظ رکھی جائے گی۔

تیسری صورت: یعنی جنین کے عضو کو منتقل کرنا:

جنین سے استفادہ تین حالتوں میں ہوسکتا ہے:

- ایسے جنین جو خود بخود ساقط ہوگئے ہوں۔
- ایسے جنین جو کسی جرم یا طبی ضرورت کی بنا پر ساقط کئے گئے ہوں۔
- بچہ دانی سے باہر تیار شدہ لقیحے (بارآور شدہ نطفے)۔

شرعی احکام:

اول: کسی انسان کے جسم کا عضو اسی انسان کے جسم میں دوسری جگہ لگانا اس اطمینان کے بعد جائز ہوگا کہ پیوندکاری سے متوقع فائدہ اس پر مرتب ہونے والے نقصان سے زائد ہو، نیز اس کا مقصد کسی مفقود عضو کو وجود میں لانا، یا اس کی شکل کو بحال کرنا یا اس کے مقصود وظیفہ کو بحال کرنا، یا کسی عیب کی اصلاح یا کسی ایسی بدصورتی کا ازالہ ہو جو اس شخص کے لئے نفسیاتی یا جسمانی اذیت کا سبب بنتی ہو۔

دوم: کسی انسان کا عضو (حصہ جسم) دوسرے انسان کے اندر منتقل کرنا ایسی صورت میں جائز ہوگا جبکہ وہ ازخود تیار ہوتا رہتا ہو جیسے خون اور جلد، اس شرط کے ساتھ کہ دینے والا کامل اہلیت رکھتا ہو اور معتبر شرعی شرائط ملحوظ رکھی گئی ہوں۔

سوم: ایسا عضو جو کسی مرض کی وجہ سے جسم سے نکال دیا گیا ہو اس کے کسی حصہ سے استفادہ دوسرے شخص کے لئے جائز ہے، مثلاً کسی مرض کی وجہ سے کسی شخص کی آنکھ نکال دی گئی ہو تو اس آنکھ کے قرنیہ سے استفادہ۔

چہارم: ایسا عضو جس پر زندگی کا دارومدار ہے جیسے قلب، اسے کسی زندہ انسان سے دوسرے انسان کے اندر منتقل کرنا حرام ہے۔

پنجم: کسی زندہ انسان کے ایسے عضو کا منتقل کرنا جس پر اگرچہ اصل زندگی کا دارومدار تو نہ ہو لیکن اس کی عدم موجودگی سے زندگی کا ایک بنیادی وظیفہ موقوف ہو جاتا ہو، یہ جائز نہیں ہے، جیسے دونوں آنکھوں کے قرنیوں کو منتقل کرنا۔ اگر اس منتقلی سے کسی بنیادی وظیفہ کا ایک حصہ متاثر ہوتا ہو تو اس کا حکم قابل غور ہے، جیسا کہ آگے (دفعہ: ۸) میں آرہا ہے۔

ششم: کسی میت کا ایسا عضو کسی زندہ انسان کے اندر منتقل کرنا جائز ہے جس عضو پر زندگی کی بقا یا کسی بنیادی وظیفہ کی سلامتی منحصر ہو، بشرطیکہ خود میت نے اپنی موت سے پہلے یا اس کی موت کے بعد اس کے ورثاء نے، اور اگر میت کی شناخت نہ ہو یا لاوارث ہو تو مسلمانوں کے سربراہ نے اس کی اجازت دی ہو۔

ہفتم: یہ بات واضح رہے کہ جن صورتوں میں اعضاء کی منتقلی کے جواز پر اتفاق ہوا ہے، وہ اس امر کے ساتھ مشروط ہے کہ ان اعضاء کا حصول خرید و فروخت کے بغیر ہوا ہو، کیونکہ کسی بھی حال میں اعضاء انسانی کی خرید و فروخت جائز نہیں ہے۔

البتہ استفادہ کرنے والے کا مطلوبہ عضو کے حصول کے لئے بوقت ضرورت یا اعزاز و انعام کے

طور پر مال خرچ کرنا محل غور ہے۔

ہشتم: مذکورہ حالات اور صورتوں کے علاوہ وہ تمام صورتیں جو اس موضوع سے تعلق رکھ سکتی ہیں وہ سب محل نظر ہیں، طبی تحقیقات اور شرعی احکام کی روشنی میں ان پر آئندہ سمینار میں غور وفکر کیا گیا۔(46)

۵۔ دماغی خلیوں اور اعصابی نظام کی پیوندکاری

اکیڈمی کے چھٹے اجلاس میں یہ بات پیش نظر رکھی گئی کہ چھٹی فقہی طبی کانفرنس منعقدہ کویت بتعاون اسلامک فقہ اکیڈمی جدہ اور اسلامی تنظیم برائے طبی علوم کے موضوعات میں ایک موضوع مذکورہ بالا بھی تھا، اس کانفرنس کی سفارشات اور تحقیقات کو بھی اس اجلاس میں پیش نظر رکھا گیا۔

مذکورہ کانفرنس اس نتیجہ پر پہنچی کہ اس عمل میں ایک انسان کا دماغ دوسرے انسان میں منتقل کرنا اصل مقصود نہیں ہوتا ہے، بلکہ اس پیوندکاری کی غرض صرف یہ ہوتی ہے کہ دماغ کے جو معین خلیے اپنے کیمیائی مادے اور ہارمون مناسب مقدار میں خارج کرنا بند کردیتے ہیں، ان خلیوں کے علاج کے طور پر ان کی جگہ اسی جیسے خلیے دوسری جگہ سے حاصل کر کے لگا دیئے جاتے ہیں، یا کسی چوٹ کی نتیجہ میں اعصابی نظام کے اندر پیدا ہو جانے والے خلا کا علاج کیا جاتا ہے، چنانچہ ان تفصیلات کی روشنی میں یہ اجلاس طے کرتا ہے کہ:

اول: اگر نسیجوں کا حصول خود اسی مریض کے گردہ کے اوپر کے غدود (Gland Suprarenalis) سے کیا جائے اور مریض کے اندر قبول کرنے کی صلاحیت ہو، کیونکہ خلیے خود اسی جسم کے ہیں، تو اس میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔

دوم: اگر نسیجوں کو کسی حیوانی جنین سے حاصل کیا جائے تو اگر اس طریقہ میں کامیابی کا امکان ہو اور اس سے شرعی ممنوعات نہ لازم آتے ہوں تو کوئی حرج نہیں ہے، اطباء کا کہنا ہے کہ یہ طریقہ مختلف قسم کے جانوروں میں کامیاب رہا ہے، اور اس طریقہ کی کامیابی کی امید ہے، بشرطیکہ ضروری طبی احتیاطیں برتی جائیں تاکہ جسمانی عدم قبولیت کے اثرات سے بچا جائے۔

سوم: اگر نسیجوں کا حصول کسی ابتدائی (دسویں یا گیارہویں ہفتہ کے) جنین کے دماغ کے زندہ خلیے سے ہو تو اس کے احکام درج ذیل تفصیل کے مطابق علاحدہ علاحدہ ہوں گے:

---

(46) قرارداد نمبر:٢٦ (١/٤)، ایضاً،ص:١٠٥۔١٠٩

الف۔ پہلا طریقہ: عمل جراحی کے ذریعہ رحم کو کھول کر ماں کے پیٹ کے انسانی جنین سے براہ راست حاصل کیا جائے، اور اس کے نتیجہ میں جنین کے دماغ سے خلیے نکالتے ہی جنین کی موت واقع ہوجاتی ہے تو یہ طریقہ شرعاً حرام ہے، البتہ اگر بغیر ارادہ کے فطری طور پر جنین کا اسقاط ہوجائے، یا جنین کی موت ہوجانے کے بعد ماں کی زندگی بچانے کے لئے جائز طریقہ پر اسقاط کیا جائے تو ایسی صورت میں ان شرائط کی رعایت کے ساتھ خلیوں کا حصول درست ہوگا جو اسی سمینار میں جنین سے استفادہ کی بابت قرارداد (نمبر ۵۷/۸/۶) میں ہیں۔

ب۔ دوسرا طریقہ: یہ طریقہ مستقبل قریب میں وجود میں آسکتا ہے، اس طرح کہ دماغی خلیوں کی کسی خاص جگہ پر بغرض استفادہ افزائش کی جائے، اگر اس صورت میں خلیوں کے حصول کا ذریعہ مشروع ہو اور اسے جائز طریقہ سے حاصل کیا گیا ہو تو اس طریقہ میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔

چہارم: بغیر دماغ کے بچہ: اگر زندہ پیدا ہو تو جب تک دماغی موت (Brain Death) کی وجہ سے اس کی موت کا تحقق نہ ہوجائے اس کے کسی عضو کے ساتھ کوئی تعرض جائز نہیں ہوگا، اس بابت اس بچہ اور دوسرے کامل الخلقت انسان میں کوئی فرق نہیں ہے، جب اس کی موت ہوجائے تو اس کے اعضاء سے استفادہ میں میت سے اعضاء کی منتقلی کے لئے معتبر شرائط واحکام کی رعایت کی جائے گی مثلاً معتبر اجازت حاصل ہو، دوسرا متبادل نہ ہو، ضرورت پائی جارہی ہو وغیرہ، جن کی تفصیل چوتھے سمینار کی قرارداد نمبر ۲۶ (۴/۱) میں آچکی ہے، اس بات میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے کہ اس بے دماغ بچہ کو دماغی رگوں کی موت کے بعد (جس کی تشخیص ممکن ہے) مصنوعی محرک حیات آلات پر باقی رکھ کر قابل منتقلی اعضاء کی زندگی باقی رکھی جائے تاکہ اوپر کی شرائط کے ساتھ دوسرے جسم میں ان کی منتقلی اور استفادہ انجام پا جائے۔(47)

۶۔ اعضاء کی پیوندکاری کے لئے جنین کا استعمال

مندرجہ بالا اجلاس میں اس موضوع سے متعلق درج ذیل فیصلے کئے گئے:

اول: کسی دوسرے انسان کے اندر پیوندکاری کے لئے جنین کا استعمال صرف چند حالات میں اس وقت جائز ہے جب ان کے لئے درکار ضوابط پائے جارہے ہوں:

(47) قرارداد نمبر: ٥٤ (٦/٥)، ایضاً، ص: ١٨٥-١٨٧

الف: کسی انسان کے اندر پیوند کاری کرنے کے مقصد سے جنین کا اسقاط جائز نہیں ہے، اسقاط غیر ارادی اور فطری طور پر ہی درست ہے، یا پھر شرعی عذر کی بنا پر جائز ہے، آپریشن کے ذریعہ جنین کو نکالنا اسی وقت درست ہوگا جب ماں کی زندگی بچانے کے لئے اس کے علاوہ کوئی اور صورت نہ رہ گئی ہو۔

ب۔ اگر جنین زندہ رہنے کے قابل ہو تو اس کی زندگی کے بقاء اور تحفظ کے لئے اس کا علاج ضروری ہوگا، نہ کہ اعضاء کی پیوند کاری کے لئے اس کا استعمال کرنا، اور اگر وہ زندہ رہنے کے قابل نہ رہ گیا ہو تو بھی اس سے استفادہ اسی وقت درست ہوگا جب اس کی موت ہو جائے نیز اکیڈمی کے چوتھے اجلاس کی قرارداد نمبر:۲۶ (۴/۱) میں درج شرائط کا لحاظ رکھا جائے۔

دوم: پیوند کاری کے عمل کو خالص تجارتی اغراض کے تابع بنا دینا قطعاً جائز نہیں ہوگا۔

سوم: ضروری ہوگا کہ پیوند کاری کے کاموں کو ایک اسپیشل اور قابل اعتماد بورڈ کی نگرانی میں انجام دیا جائے۔(48)

۷۔اعضاء تناسلی کی پیوند کاری

اسی اجلاس میں اس موضوع کو دیکھا گیا اور درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

اول: تناسلی غدود کی پیوند کاری: چونکہ خصیہ اور انڈادانی موروثی صفات کی تشکیل کا کام برابر انجام دیتی ہیں اور نئے شخص کے اندر پیوند کاری کے باوجود سابق شخص کی صفات لئے رہتی ہیں، اس لئے ان دونوں کی پیوند کاری شرعاً حرام ہے۔

دوم: تناسلی ڈھانچہ کے اعضاء کی پیوند کاری: تناسلی ڈھانچہ(Genitals organs) کے بعض وہ اجزاء جو موروثی صفات منتقل نہیں کرتے ہیں، کی پیوند کاری (شرمگاہ اس سے مستثنی ہیں) مشروع ضرورت کی بنیاد پر ان ضوابط اور شرعی معیار کو بروئے کار لاتے ہوئے جائز ہے جن کا ذکر اکیڈمی کے چوتھے اجلاس کی قرارداد نمبر ۲۶ (۴/۱) میں کیا گیا ہے۔(49)

---

(48) قراردادنمبر:۵۶ (۶/۷)، ایضاً،ص:۱۹۰۔۱۹۱

(49) قراردادنمبر:۵۷ (۶/۸)، ایضاً،ص:۱۹۲۔۱۹۳

۸۔شرعی حد اور قصاص میں علاحدہ کئے گئے عضو کی پیوند کاری

چھٹے اجلاس ہی میں اس موضوع پر آنے والے مقالات اور مباحثات کے علاوہ یہ بات بھی پیش نظر رکھی گئی کہ نفاذ حد سے شریعت کا مقصود تنبیہ وتوبیخ اور زجر ہے، اور سزا کے نشانات کو باقی رکھ کر عبرت و نصیحت اور جرم کی بیخ کنی کے سامان فراہم کرنا ہے، نیز کاٹے گئے عضو کو دوبارہ جوڑنے کے لئے جدید طب کی رو سے فوری کارروائی ضروری ہے، اور یہ اسی وقت ہوگا جب پہلے سے اس پر باہمی اتفاق اور مخصوص طبی تیاری کر لی گئی ہو جس کا واضح مطلب ہے کہ حد شرعی کے نفاذ میں سنجیدگی نہیں پائی جارہی ہے۔

چنانچہ اکیڈمی نے طے کیا کہ:

اول: کاٹے گئے عضو کو دوبارہ جوڑنا شرعاً جائز نہیں ہے، اس لئے کہ حد کا اثر ونشان باقی رکھنے میں ہی شریعت کی مقررہ سزا کی پوری تکمیل ہوتی ہے، اس کے نفاذ میں تساہلی پر بندش لگتی ہے اور حکم شرعی کے ساتھ ظاہری ٹکراؤ سے گریز ہوتا ہے۔

دوم: چونکہ قصاص کی مشروعیت کا مقصد عدل کا قیام، مظلوم کے ساتھ انصاف، معاشرہ کے لئے حق زندگی کا تحفظ اور امن وامان کی فراہمی ہے، اس لئے تکمیل قصاص کے پیش نظر متاثرہ عضو کو دوبارہ لگانا جائز نہیں ہوگا، البتہ درج ذیل حالات اس سے مستثنی ہوں گے:

الف۔ نفاذ قصاص کے بعد مظلوم اس بات کی اجازت دے دے کہ ملزم کے کاٹے گئے عضو کو دوبارہ جوڑ دیا جائے۔

ب۔ ملزم اپنے کٹے ہوئے عضو کو دوبارہ جوڑنے پر قادر ہو چکا ہو۔

سوم: فیصلہ میں یا نفاذ میں غلطی کی وجہ سے حد یا قصاص میں کاٹے گئے عضو کو دوبارہ جوڑنا جائز ہے۔(50)

۹۔طبی علاج/طبی اخلاقیات

اکیڈمی نے ساتویں اجلاس منعقدہ میں اس موضوع کے مقالات اور اس پر ہونے والی بحث و مباحثہ کی روشنی میں درج ذیل امور طے کئے:

اول: علاج:

علاج کے سلسلہ میں اصل حکم یہ ہے کہ وہ جائز ہے کیونکہ قرآن کریم اور قولی وعملی سنت میں اس کی

(50) قرارداد نمبر:۵۸(۶/۹)، ایضاً، ص:۱۹۴۔۱۹۵

مشروعیت بیان ہوئی ہے، نیز شریعت کے مقاصد کلیہ میں سے ایک مقصد یعنی حفاظت جان اس سے وابستہ ہے۔

لیکن اشخاص اور احوال کے فرق سے علاج کے احکام میں فرق ہوتا رہتا ہے، چنانچہ:

☆ اگر علاج نہ کرنے سے مریض کی جان جانے کا اندیشہ ہو یا کسی عضو کے ضائع ہونے یا اس کے معذور ہو جانے کا اندیشہ ہو یا متعدی امراض کی صورت میں دوسروں تک مرض کے منتقل ہونے کا ڈر ہو تو ایسے شخص پر علاج واجب ہے۔

☆ اگر علاج نہ کرنے سے جسمانی کمزوری پیدا ہونے کا اندیشہ ہو لیکن اوپر پہلی حالت میں بیان کردہ کوئی صورت پیش نہ آتی ہو تو ایسے مریض پر علاج کرانا مستحب ہے۔

☆ اگر مذکورہ بالا دونوں حالتیں نہ ہوں تو پھر علاج کا درجہ اباحت کا ہے۔

☆ علاج کے لئے ایسا طریقہ اپنانا مکروہ ہے جس سے اندیشہ ہو کہ جس بیماری کا ازالہ مقصود ہے وہ مزید دوچند ہو جائے گی۔

دوم: مایوسی کی حالتوں کا علاج:

الف۔ اسلامی عقیدہ کے مطابق مرض اور شفاء اللہ رب العزت کے ہاتھ میں ہے، دوا علاج صرف اسباب ہیں جنہیں اللہ نے اس کائنات میں رکھا ہے، اللہ کی رحمت سے مایوسی جائز نہیں ہے، اللہ کے اذن سے شفا کی امید باقی رہنی چاہئے۔

ڈاکٹروں اور مریض کے متعلقین کا فرض ہے کہ مریض کی ہمت مضبوط بنائے رکھیں، شفا یا عدم شفا کی توقع سے قطع نظر کرتے ہوئے مریض کی نگہداشت اور اس کی جسمانی ونفسیاتی تکلیف میں تخفیف کے لئے مستقل کوشاں رہیں۔

ب۔ مریض کی جس حالت کو علاج سے مایوسی تصور کیا جاتا ہے وہ دراصل محض ڈاکٹروں کے اپنے اندازے ہوتے ہیں اور ہر دور وعلاقہ میں طب کے موجودہ امکانات اور مریض کے حالات کے پیش نظر ہوتا ہے۔

سوم: مریض کی اجازت:

الف۔ مریض اگر کامل اہلیت رکھتا ہے تو علاج کے لئے اس کی اجازت ضروری ہے، اگر مریض

اہلیت نہیں رکھتا ہے یا ناقص اہلیت والا ہے تو اس کے ولی کی اجازت معتبر ہوگی، ولی میں شرعی ولایت کی ترتیب کا لحاظ رکھا جائے گا، اور شرعی احکام کے لحاظ سے ولی کو صرف ایسے تصرفات کی اجازت ہوگی جن سے زیر ولایت شخص کے مفاد و مصلحت کی تکمیل اور نقصان کا ازالہ ہوتا ہو۔

اگر علاج نہ کرنے کی صورت میں نقصان پہنچنے کا اندیشہ بالکل واضح ہو اور اس کا ولی اجازت نہ دے تو اس ولی کا تصرف معتبر نہیں ہوگا اور حق ولایت اس کے دوسرے اولیاء اور پھر ولی الأمر کی جانب منتقل ہو جائے گا۔

ب۔ ولی الأمر کو اختیار ہوگا کہ بعض حالتوں مثلاً متعدی امراض اور حفاظتی اقدامات کے لئے علاج پر کسی کو مجبور کرے۔

ج۔ ایسی صورت حال میں ابتدائی طبی علاج کے لئے اجازت ضروری نہیں ہوگی، جس میں مریض کی زندگی خطرہ میں ہو۔

د۔ میڈیکل ریسرچ کے لئے مکمل اہلیت رکھنے والے شخص کی ایسی رضامندی ضروری ہے جس میں دباؤ کا شائبہ بھی نہ ہو (مثلاً قیدی نہ ہو) یا مادی لالچ بھی نہ ہو (مثلاً وہ غریب نہ ہو)، اور ضروری ہے کہ اس ریسرچ کی وجہ سے متعلقہ شخص کو کوئی نقصان نہ پہنچتا ہو، نااہل یا ناقص اہلیت والے اشخاص پر میڈیکل ریسرچ کرنا جائز نہیں ہے خواہ اس کے اولیاء اس کی اجازت دے دیں۔ (51)

۱۰۔ مردوں کے ذریعہ عورتوں کا علاج

اکیڈمی نے اپنے آٹھویں اجلاس میں اس سلسلہ کے تمام مقالات اور مناقشات کی روشنی میں ذیل کی تجاویز منظور کیں:

اصل یہ ہے کہ اگر ماہر فن خاتون ڈاکٹر موجود ہو تو اسی کے ذریعہ بیمار خاتون کا علاج ضروری ہوگا، اگر وہ موجود نہ ہو تو قابل اعتماد غیر مسلم خاتون ڈاکٹر سے علاج کرایا جائے گا، وہ بھی نہ ہو تو مسلم مرد ڈاکٹر سے رجوع کیا جائے گا، وہ بھی اگر موجود نہ ہو تو غیر مسلم مرد ڈاکٹر کی خدمات حاصل کی جائیں گی، البتہ مرض کی تشخیص اور علاج میں صرف اسی قدر حصہ کا دیکھنا درست ہوگا جس قدر ضروری ہو، اس سے زائد حصہ کھولنے کی اجازت نہیں ہوگی، بہ قدر استطاعت نگاہ نیچی رکھنا بھی ضروری ہوگا، نیز مرد ڈاکٹر کے ذریعہ

(51) قرارداد نمبر: ٧٦ (٧/٥)، ایضاً، ص: ٢٢٦۔٢٣٠

خاتون مریضہ کے علاج کے وقت مریضہ کے کسی محرم، یا شوہر یا کسی معتمد خاتون کی موجودگی ضروری ہوگی، تاکہ خلوت کا خدشہ نہ رہے۔

نیز اکیڈمی نے سفارش کی کہ:

صحت سے متعلق ادارے اس بات کی پوری کوشش کریں کہ خواتین بھی طبی میدانوں میں آئیں، طب کی مختلف شاخوں میں خصوصاً خواتین سے متعلق امراض اور ولادت وغیرہ میں اختصاص پیدا کریں تاکہ ہمیں استثناءات کا سہارا نہ لینا پڑے۔(52)

۱۱۔ایڈز

اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس ہی میں اس موضوع پر غور ہوا اور واضح ہوا کہ زنا کاری اور لواطت جنسی امراض کے پھیلاؤ کا اہم سبب ہیں، اور انہی امراض میں خطرناک مرض ایڈز بھی ہے، فحاشی کا مقابلہ نیز ذرائع ابلاغ اور سیاحت کو صالح رخ دینا اس مرض سے تحفظ کا اہم ترین ذریعہ ہے، بلاشبہ اسلام کی دی ہوئی بہترین تعلیمات پر عمل، تمام رذائل کے مقابلہ، ذرائع ابلاغ کے صحیح استعمال، فحش اور گندی فلموں اور ڈراموں پر بندش اور سیاحت کی نگرانی کے ذریعہ ہم اس خطرناک مرض پر قابو پا سکتے ہیں۔

لہذا اکیڈمی نے طے کیا کہ:

شوہر اور بیوی میں سے کوئی اگر ایڈز میں مبتلا ہو جائے تو اس پر لازم ہے کہ وہ دوسرے کو اس مرض کی اطلاع دے اور بچاؤ کی تمام تدبیروں میں اس کے ساتھ تعاون کرے۔

درج ذیل سفارش کی گئی :

اول: اسلامی ممالک کے تمام متعلقہ اداروں سے اپیل کی گئی کہ وہ ایڈز سے تحفظ کے لئے تمام ذرائع کا استعمال کریں، اور جو لوگ قصداً ایڈز کے وائرس دوسروں تک منتقل کرتے ہیں انہیں سزا دیں، اسی طرح اکیڈمی نے سعودی حکومت سے اپیل کی کہ وہ اللہ کے مہمانوں کی حفاظت کے لئے بھرپور کوشش مسلسل انجام دے، اور ایڈز کے مرض کے امکانی خطرہ سے بھی انکی حفاظت کے لئے تمام مناسب اقدامات کرے۔

دوم: ایڈز میں گرفتار لوگوں کی ضروری دیکھ بھال کی پر زور دے گیا، ایڈز میں گرفتار شخص کے لئے

(52) قرارداد نمبر:۸۱ (۸/۱۲)، ایضاً، ص:۲۷۴۔۲۷۵

ضروری ہے کہ وہ ہر ایسے طریقے سے گریز کرے جس سے ایڈز کے وائرس دوسرے تک پہنچ سکتے ہوں، جن بچوں کے اندر ایڈز کے وائرس پائے جاتے ہیں انہیں مناسب طریقے سے تعلیم فراہم کی جائے۔(53)

۱۲۔ایڈز اور اس سے متعلقہ فقہی احکام

اکیڈمی نے اپنے نویں اجلاس میں اس موضوع پر موصول ہونے والے مقالات اور قرارداد نمبر:۸۲(۱۳/۸) کو دیکھنے اور اس سلسلہ میں ہونے والے مباحثہ کو سننے کے بعد یہ طے کیا:

اول۔مریض کی علاحدگی:

اس وقت جو کچھ معلومات مہیا ہیں وہ واضح کرتی ہیں کہ ایڈز کے وائرس مریض کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے، چھونے، سانس لینے، اکٹھا ہونے، یا ایک ساتھ کھانے پینے، ساتھ غسل کرنے، ساتھ نشست رکھنے، غذائی سامانوں وغیرہ روز مرہ ضروریات کی چیزوں میں شرکت سے منتقل نہیں ہوتے ہیں، بلکہ یہ بنیادی طور پر درج ذیل طریقوں میں سے کسی ایک سے منتقل ہوتے ہیں:

۱۔کسی بھی شکل میں جنسی تعلق پیدا کرنا۔

۲۔آلودہ خون یا اس کے اجزاء کو منتقل کرنا۔

۳۔آلودہ انجیکشن کا استعمال، خصوصاً منشیات کا استعمال کرنے والوں کے درمیان، اسی طرح سر منڈوانے کے آلات کا استعمال۔

۴۔ایڈز زدہ ماں کے وائرس دوران حمل وولادت بچے کی طرف منتقل ہونا۔

مذکورہ بالا وضاحت کے پیش نظر اگر وائرس منتقل ہونے کا خطرہ نہ ہو تو ایڈز کے مریضوں کو اس کے صحت یافتہ ساتھیوں سے علاحدہ کر دینا شرعاً ضروری نہیں ہے، مریضوں کے ساتھ صحیح ومستند طبی کارروائیوں کے مطابق معاملہ کیا جائے گا۔

دوم۔ایڈز کے وائرس قصداً دوسروں میں منتقل کرنا:

ایڈز کے وائرس قصداً کسی بھی شکل میں صحت مند شخص کے اندر منتقل کرنا حرام ہے اور یہ عمل بہت بڑا گناہ ہے، اس پر دنیاوی سزا بھی لازم آئے گی، جو اس عمل اور معاشرہ وافراد پر اس کے اثرات کے لحاظ

(53) قرارداد نمبر:۸۲(۱۳/۸)،ایضاً،ص:۲۷۶۔۲۷۸

سے مختلف ہوگی۔

اگر قصداً وائرس کو منتقل کرنے والے کی نیت معاشرہ میں اس خبیث مرض کو پھیلانا ہو تو اس کا یہ عمل زمین میں فساد اور محاربہ پھیلانے کی ایک قسم شمار ہوگا، آیت محاربہ میں منصوص سزاؤں میں سے کوئی ایک سزا اسے دی جائے گی:

﴿ماجزاء الذین یحاربون اللّٰہ ورسولہ ویسعون فی الأرض فساداً أن یقتلوا أو یصلبوا أو تقطع أیدیھم وأرجلھم من خلاف أو ینفوا من الأرض ذلك لھم خزی فی الدنیا ولھم فی الآخرۃ عذاب عظیم﴾۔

(المائدہ ۵:۳۳)

جو لوگ اللہ اور اس کے رسول سے لڑتے ہیں اور ملک میں فساد پھیلانے میں لگے رہتے ہیں ان کی سزا بس یہی ہے کہ وہ قتل کئے جائیں یا سولی دیئے جائیں یا ان کے ہاتھ اور پیر مخالف جانب سے کاٹے جائیں یا وہ ملک سے نکال دیئے جائیں، یہ تو ان کی رسوائی دنیا میں ہوئی، اور آخرت میں ان کے لئے بڑا عذاب ہے۔

اگر وائرس منتقل کرنے والے کا ارادہ کسی ایک متعین شخص میں وائرس پھیلانا رہا ہو، اور وہ مرض اس شخص میں پیدا ہو بھی جائے، لیکن اس کی موت نہ واقع ہو تو مرض منتقل کرنے والے کو مناسب تعزیری سزا دی جائے گی، اور اگر اس کی موت ہو جائے تو سزائے قتل کے نفاذ پر غور کیا جائے گا۔

اگر مرض کو منتقل کرنے والے کا ارادہ کسی متعین فرد کے اندر وائرس کی منتقلی رہا ہو، لیکن دوسرے شخص کے اندر وہ مرض پیدا نہ ہو تو اسے تعزیری سزا دی جائے گی۔

سوم۔ ایڈز زدہ ماں کا اسقاط حمل:

چونکہ ایڈز کے مرض میں گرفتار حاملہ ماں کے مرض کے وائرس عموماً بچہ میں اسی وقت منتقل ہوتے ہیں جب جنین کے اندر روح پڑ چکی ہو، یا دوران ولادت منتقل ہوتے ہیں، اس لئے جنین کا اسقاط شرعاً درست نہیں ہے۔

چہارم۔ایڈز زدہ ماں کے لئے اپنے صحت مند بچہ کی رضاعت و پرورش:

چونکہ موجودہ طبی معلومات بتاتی ہیں کہ ایڈز کے مرض میں گرفتار ماں کا مرض دوران رضاعت و پرورش صحت مند بچہ کی طرف منتقل ہونے کا قوی خطرہ نہیں ہوتا ہے، اور رضاعت و پرورش کا معاملہ ایسا ہی ہے جیسے میل جول اور ساتھ اٹھنا بیٹھنا وغیرہ، اس لئے جب تک کسی طبی رپورٹ کے ذریعہ ممانعت نہ کی جائے مریض ماں کے لئے بچہ کی رضاعت و پرورش شرعاً ممنوع نہیں ہے۔

پنجم۔ایڈز میں گرفتار شوہر سے صحت مند بیوی کے لئے طلب جدائی کا حق:

صحت مند بیوی کو ایڈز میں گرفتار شوہر سے جدائی کا مطالبہ کرنے کا حق حاصل ہے، کیونکہ ایڈز کا وائرس بنیادی طور پر جنسی تعلق قائم کرنے سے منتقل ہوتا ہے۔

ششم۔ایڈز کے مرض کو مرض الموت قرار دینا:

ایڈز کے مرض کے آثار جب مکمل ظاہر ہو جائیں، اور مریض زندگی کے عام معمولات انجام دینے کے قابل نہ رہ جائے اور اسی حالت کے ساتھ موت آئے تو اسے شرعاً مرض الموت قرار دیا جائے گا۔(54)

۱۳۔انسانی کلوننگ

اکیڈمی اپنے دسویں اجلاس میں کلوننگ کے موضوع پر پیش کئے گئے مقالات اور نویں طبی فقہی سیمینار جسے اکیڈمی کے تعاون سے المنظمۃ الاسلامیہ للعلوم الطبیہ نے منعقد کیا تھا، کی طرف سے صادر ہونے والے مقالات اور سفارشات کو دیکھنے اور اس موضوع پر فقہاء اور اطباء کے مناقشے سننے کے بعد اس نتیجہ پر پہنچی کہ:

اللہ تعالی نے انسان کی بہترین تخلیق فرمائی، اور اسے انتہائی عزت کے مقام پر سرفراز فرمایا، ارشاد باری ہے:

﴿ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا﴾ (اسراء ۱۷:۷۰)

---

(54) قرارداد نمبر: ۹۰ (۹/۷)، ایضاً، ص: ۳۰۰۔۳۰۳

اور ہم نے عزت دی آدم کی اولاد کو اور سواری دی ان کو جنگل اور دریا میں اور روزی دی ہم نے ان کو ستھری چیزوں سے اور بڑھایا ان کو بہتوں سے جن کو پیدا کیا ہم نے بڑائی دے کر۔

اللہ نے اسے عقل سے نوازا اور پابند احکام بنایا، زمین میں نائب بنا کر اسے آباد کیا، اور اپنی وہ رسالت سونپی جو اس کی فطرت سے ہم آہنگ ہے بلکہ وہی عین فطرت ہے، ارشاد ہے:

﴿فأقم وجهك للدين حنيفا ، فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم﴾ (الروم ٣٠:٣٠)

سوتم یکسو ہو کر دین (حق) کی طرف اپنا رخ رکھو، اللہ کی اس فطرت کا اتباع کرو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے، اللہ کی بنائی ہوئی فطرت میں تبدیلی نہیں، یہی ہے سیدھا دین۔

اسلام نے پانچ کلی مقاصد (دین، جان، عقل، نسل، مال) کے ذریعہ فطرت انسانی کا تحفظ کیا، اور فطرت کو بگاڑنے والی ہر تبدیلی سے اس کی حفاظت فرمائی خواہ وہ تبدیلی سبب ہو یا نتیجہ، اس کی تائید اس حدیث قدسی سے ہوتی ہے جسے قرطبی نے قاضی اسماعیل کی روایت سے نقل کیا ہے:

"إني خلقت عبادی حنفاء کلهم، وإن الشياطين أتتهم فاجتالتهم عن دينهم .... وأمرتهم أن يغيروا خلقي"

میں نے اپنے سارے بندوں کو بالکل راست رو پیدا کیا، شیاطین آ کر انہیں ان کے دین سے پھیرتے ہیں، .... اور انہیں میری تخلیق میں تبدیلی پر ابھارتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ نے انسان کو وہ کچھ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا، قرآن کی مختلف آیات میں انسان کو مخاطب کر کے غور و فکر اور بحث و تدبر کی دعوت دی گئی: ﴿أفلا يرون﴾ (کیا وہ دیکھتے نہیں؟)، ﴿أفلا ينظرون﴾ (کیا وہ غور و فکر نہیں کرتے؟)، ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة﴾ (کیا انسان نے نہیں دیکھا کہ ہم نے اسے ایک نطفہ سے پیدا کیا)، ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون﴾ (اس میں فکر کرنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں)، ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون﴾ (اس میں عقل رکھنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں)، ﴿إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب﴾ (اس میں عقل

والوں کے لئے نشانیاں ہیں)، ﴿اقرأ باسم ربك الذی خلق﴾ (پڑھو اپنے اس رب کے نام سے جس نے پیدا کیا)۔

سائنسی تحقیق کی آزادی پر اسلام نے بندش نہیں لگائی ہے، اس راہ سے تو مخلوق کے اندر اللہ رب العزت کی سنت واشگاف ہوتی ہے، لیکن اسلام یہ بھی طے کرتا ہے کہ اس دروازہ کو اس طرح بالکل کھلا نہ چھوڑ دیا جائے کہ سائنسی تحقیقات کے نتائج کو عوامی میدان میں لاتے ہوئے کسی ضابطہ وقید کی پابندی نہ رہ جائے، اور شریعت کی مہر اس پر نہ لگے، جو مباح کی اجازت دیتی ہے اور حرام پر پابندی عائد کرتی ہے، کسی چیز کی اجازت صرف اس بنا پر نہیں دی جاسکتی کہ وہ قابل عمل ہے، بلکہ اس کی اجازت کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم نفع رساں ہو، اس سے انسانیت کے مصالح کی تکمیل اور مفاسد کا ازالہ ہوتا ہو، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ علم انسان کے شرف و مقام بلند اور اس کے مقصد تخلیق پر آنچ نہ لاتا ہو، انسان کو تجربات کا تختۂ مشق نہیں بنایا جاسکتا، فرد کی شخصیت اور اس کی خصوصیات اور تشخص پر دست درازی نہیں کی جاسکتی، نہ تو محکم سماجی ڈھانچہ کے اندر شگاف پیدا کیا جاسکتا ہے اور نہ ہی قرابت ونسب اور رشتوں کے تعلقات اور ان خاندانی ڈھانچوں کو ملیامیٹ کیا جاسکتا ہے جو اللہ کی شریعت کے سایہ میں اور شرعی احکام کی مضبوط بنیادوں پر پوری انسانی تاریخ میں معروف چلے آرہے ہیں۔

اس وقت علم کی دنیا میں ایک نئی دریافت 'کلوننگ' کے نام سے ہوئی ہے جس کی گونج دنیا بھر کے ذرائع ابلاغ میں سنی جارہی ہے، اس بابت حکم شرعی کی وضاحت ضروری تھی، ذیل میں علمائے دین اور مسلم ماہرین کی پیش کردہ تفصیلات اور فیصلے درج کئے جارہے ہیں:

کلوننگ کی تعریف:

یہ بات معلوم ہے کہ اللہ کی سنت تخلیقی یہ ہے کہ دو نطفوں کی آمیزش سے انسانی مخلوق وجود میں آتی ہے، ان دو میں سے ہر ایک کے نیوکلیس میں متعدد کروموسوم ہوتے ہیں جو انسان کے کسی جسمانی خلیہ میں موجود کروموسوم کی نصف تعداد کے بقدر ہوتے ہیں، جب باپ (شوہر) کا نطفہ، جو مادۂ منویہ کہلاتا ہے، ماں (بیوی) کے نطفہ، جسے انڈا کہتے ہیں، سے ملتا ہے تو دونوں مل کر نطفہ 'امشاج' یا 'لقیحہ' میں تبدیل ہوجاتے ہیں،

یہ مکمل موروثی تھیلی (جنیٹک پیکٹ) پر مشتمل ہوتے ہیں اور تقسیم کی طاقت رکھتے ہیں، جب اسے ماں کے رحم میں انجیکٹ کر دیا جاتا ہے تو افزائش پا کر اللہ کے حکم سے ایک مکمل مخلوق وجود میں آ جاتی ہے، وہ اپنے اس عمل کے دوران تعداد بڑھاتے ہیں، اور ایک سے باہم مشابہ دو، پھر چار، پھر آٹھ، پھر اسی طرح بڑھتے ہوئے ایسے مرحلہ میں آ جاتے ہیں جہاں باہم متمیز اور علاحدہ ہو جاتے ہیں، اس امتیازی مرحلہ سے قبل لقیحہ کا ایک خلیہ دو باہم مشابہ حصوں میں منقسم ہو جاتا ہے تو دو باہم مشابہ جڑواں بچے ہوتے ہیں، لقیحہ میں مصنوعی طور پر علاحدگی کا تجربہ جانوروں کے اندر کیا جا چکا ہے، اور اس سے باہم مشابہ جڑواں بچے پیدا ہوئے ہیں، لیکن ایسا تجربہ انسان کے اندر اب تک نہیں ہو سکا ہے، اسے ایک قسم کی کلوننگ شمار کرتے ہیں، کیونکہ اس سے مشابہ نسل تیار ہوتی ہے، اس عمل کو" استنساخ بالتشطير" کا نام دیا گیا ہے۔

ایک مکمل مخلوق کی مشابہ مخلوق تیار کرنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی ہے، وہ یہ ہے کہ جسم کے کسی بھی خلیہ سے نیوکلیس کی شکل میں مکمل موروثی تھیلی (جنیٹک پیکٹ) حاصل کر لی جائے اور اسے انڈے کے ایسے خلیہ میں داخل کر دیا جائے جس کے نیوکلیس کو نکال دیا گیا ہو، یہ مل کر ایک لقیحہ بن جاتے ہیں جو مکمل موروثی تھیلی (جنیٹک پیکٹ) پر مشتمل ہوتے ہیں، اور ساتھ ہی تقسیم و تکثیر کی طاقت بھی رکھتے ہیں، اب اسے ماں کے رحم میں پیوست کر دیا جائے تو افزائش پا کر اللہ کے حکم سے ایک مکمل مخلوق وجود میں آ جاتی ہے، اس نوعیت کی کلوننگ 'النقل النووی' (نیوکلیس ٹرانسفر) کے نام سے معروف ہے، اور مطلقاً کلوننگ کا لفظ بول کر یہی مفہوم مراد لیتے ہیں، 'ڈولی' نامی بھیڑ کے اندر اسی نوعیت کی کلوننگ کی گئی، لیکن اس طرح تیار ہونے والی نئی مخلوق اپنی اصل کے مکمل مشابہ نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ماں کے انڈے سے نیوکلیس نکالنے کے بعد بھی اس انڈے کے اطراف میں نیوکلیس کے کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں اور جسمانی خلیہ سے تشکیل پانے والی صفات میں ان اجزاء کے اثرات ہوتے ہیں، کلوننگ کا یہ تجربہ بھی اب تک انسان کے اندر نہیں ہوا ہے۔

لہذا 'کلوننگ' کی تعریف یہ ہوئی کہ جسمانی خلیہ کے نیوکلیس کو بغیر نیوکلیس والے انڈے میں منتقل کر کے، یا بارآور انڈے کو اعضاء و خلیوں کے ممتاز ہونے کے مرحلہ سے پہلے ہی جدا کر کے ایک یا ایک سے زائد زندہ وجود کی پیدائش کی جائے۔

یہ بات پوشیدہ نہیں کہ ان جیسے کاموں کو تخلیق یا تخلیق میں شمولیت نہیں کہا جا سکتا، اللہ کا ارشاد ہے:

﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شئ و هو الواحد القهار﴾ (الرعد ١٦:١٣) (یا یہ کہ انہوں نے اللہ کے شریک ایسے ٹھہرا رکھے ہیں کہ جنہوں نے اس کی خلق کی طرح کسی کو خلق کیا ہے جس سے ان کو خلق میں اشتباہ ہو گیا، آپ کہہ دیجئے: اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے اور وہ واحد ہے، غالب ہے)، اور ارشاد ہے: ﴿أفرأيتم ما تمنون، أ أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين، على أن نبدّل أمثالكم و ننشئكم فى ما لا تعلمون، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون﴾ (الواقعة ٥٦: ٥٨-٦٢) (اچھا یہ تو بتاؤ کہ تم جو منی پہنچاتے ہو تو آدم تم بناتے ہو، یا (اس کے) بنانے والے ہم ہیں، ہم ہی نے تمہارے درمیان موت کو ٹھہرا رکھا ہے اور ہم اس سے عاجز نہیں کہ تمہاری جگہ تم جیسے (دوسرے آدمی) پیدا کر دیں اور تمہیں ایسی صورت میں بنا دیں جن کو تم جانتے ہی نہیں اور تم کو خوب علم ہے پیدائش اول کا پھر تم سمجھتے کیوں نہیں؟)، اور ارشاد باری ہے: ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين، و ضرب لنا مثلا و نسى خلقه قال من يحيى العظام وهى رميم، قل يحييها الذى أنشأها أول مرة و هو بكلّ خلق عليم، الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون، أو ليس الذى خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلّاق العليم، إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ (یس ٣٦: ٧٧-٨٢) (کیا انسان کی نظر اس پر نہیں کہ ہم نے اسے نطفہ سے پیدا کیا، سو وہ ایک کھلا ہوا معترض بن بیٹھا اور ہماری شان میں عجیب (گستاخانہ) مضمون بیان کیا اور اپنی خلقت کو بھول گیا، کہنے لگا کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو جبکہ وہ بوسیدہ ہو گئی ہوں، آپ کہہ دیجئے انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں اول بار پیدا کیا تھا اور وہی سب طرح کا پیدا کرنا خوب جانتا ہے، اور وہ ایسا ہے کہ ہرے درخت سے آگ تمہارے لئے پیدا کر دیتا ہے، پھر تم اس سے (اور) آگ سلگا لیتے ہو، تو کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کر ڈالا، وہ اس پر قادر نہیں کہ ان جیسے لوگوں کو (دوبارہ) پیدا کر دے، ضرور (قادر) ہے اور وہ بڑا پیدا کرنے والا ہے خوب جاننے والا ہے، وہ تو بس جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کو کہہ دیتا ہے کہ ہو جا اور وہ ہو جاتی ہے) نیز یہ بھی ارشاد ہے:

﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فی قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ [المؤمنون۲۳:۱۲-۱۴] (اور ہم نے بنایا آدمی کو چنی ہوئی مٹی سے، پھر ہم نے رکھا اس کو پانی کی بوند کر کے ایک جمے ہوئے ٹھکانہ میں، پھر بنایا اس بوند سے لہو جما ہوا، پھر بنائی اس لہو جمے ہوئے سے گوشت کی بوٹی، پھر بنائی اس بوٹی سے ہڈیاں، پھر پہنایا ان ہڈیوں پر گوشت، پھر اٹھا کھڑا کیا اس کو ایک نئی صورت میں، سو بڑی برکت اللہ کی جو سب سے بہتر بنانے والا ہے)۔

اکیڈمی کے اجلاس میں تحقیقی مقالات، مباحثات اور شرعی اصولوں کی روشنی میں درج ذیل فیصلے کئے گئے:

اول: مذکورہ دونوں طریقوں یا کسی بھی دیگر طریقہ کے ذریعہ جس سے انسانی اضافہ کیا جائے، انسانی کلوننگ حرام ہے۔

دوم: اگر مذکورہ دفعہ (اول) کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کوئی چیز وجود میں آتی ہے تو ان حالات کے نتائج کے علاحدہ شرعی احکام دریافت کئے جائیں گے۔

سوم: ازدواجی تعلقات کے اندر کلوننگ کی غرض سے کسی تیسرے فریق کی شمولیت کی تمام صورتیں خواہ رحم ہو، انڈا ہو، مادۂ منویہ ہو، یا جسمانی خلیہ ہو، حرام ہیں۔

چہارم: جراثیم، باریک جانداروں، پودوں اور حیوانوں کے میدانوں میں حصول مصالح اور ازالۂ مفاسد کے شرعی ضوابط کی پابندی کرتے ہوئے کلوننگ اور جنیٹک انجینئرنگ کی تکنیک سے استفادہ شرعاً جائز ہے۔

پنجم: اسلامی ممالک سے اپیل کی گئی کہ ایسے قوانین اور ضوابط نافذ کریں جن کی رو سے علاقائی و بیرونی اداروں، تحقیقی مراکز اور بیرونی ماہرین کے لئے ہرگز اجازت نہ ہو کہ بلا واسطہ یا بالواسطہ کسی بھی طرح انسانی کلوننگ اور اس کی ترویج کے لئے اسلامی ممالک کو میدان کار بنائیں۔

ششم: اسلامک فقہ اکیڈمی اور "المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية" کی جانب سے مشترکہ طور پر کلوننگ کے موضوع پر مطالعہ جاری رکھنے کی سفارش کی گئی، تاکہ اس کی نئی تحقیقات حاصل کی جاتی رہیں، اس

کی اصطلاحات کی توضیح کی جائے، اور متعلقہ شرعی احکام کی وضاحت کے لئے ضروری میٹنگوں اور ورکشاپ کا اہتمام جاری رہے۔

ہفتم: علماء دین اور ماہرین پر مشتمل خصوصی کمیٹیاں بنائی جائیں جو بائیولوجی سے متعلق تحقیقات کے لئے ضابطۂ اخلاق مرتب کریں جنہیں اسلامی ممالک میں اپنایا جائے۔

ہشتم: ایسے سائنسی اداروں کے قیام اور ان کے تعاون کی کوشش کی جائے جو انسانی کلوننگ سے ہٹ کر بایولوجی اور جنیٹک انجینیرنگ کے میدانوں میں شرعی ضوابط کے مطابق تحقیقات انجام دیں، تاکہ اس میدان میں عالم اسلام غیروں کا حاشیہ بردار اور محتاج نہ رہے۔

نہم: نئی سائنسی تحقیقات کی اسلامی بنیادیں فراہم کی جائیں اور ذرائع ابلاغ کو دعوت دی جائے کہ ان مسائل کو ایمانی نگاہوں سے دیکھیں، اور ان کے تئیں اسلام مخالف نقطۂ نظر سے گریز کریں، اور رائے عامہ کو اس طرح بیدار کیا جائے کہ کسی بھی مسئلہ میں کوئی موقف اختیار کرنے سے پہلے تحقیق کرلیں، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ﴿وإذا جاء هم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول و إلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ (اور انہیں جب کوئی بات امن یا خوف کی پہنچتی ہے تو یہ اسے بھلا دیتے ہیں اور اگر یہ لوگ اسے رسول ﷺ کے یا اپنے میں سے صاحبان امر کے حوالہ کردیتے تو ان میں سے جو لوگ استنباط کی صلاحیت رکھتے ہیں اس کی حقیقت بھی جان لیتے)[النساء۴:۸۳]۔(55)

5۔سماجی مسائل

ا۔خاندانی منصوبہ بندی

اکیڈمی کے پانچویں اجلاس میں اس موضوع پر علماء اور ماہرین کی تحریریں پیش کی گئیں، اور بحث ومباحثہ ہوا:

چونکہ نسل انسانی کا حصول اور اس کا تحفظ شریعت اسلامیہ میں شادی کے مقاصد میں داخل ہے، اس

(55) قرارداد نمبر:۹٤(۲/۱۰)،ایضاً،ص:۳۱۵۔۳۲۲

لئے اس مقصد کو نظر انداز کرنا جائز نہیں ہے، کیونکہ اسے نظر انداز کرنا شریعت کی ان ہدایات اور تعلیمات سے متصادم ہے جن میں نسل انسانی میں اضافہ، اس کی حفاظت اور اس سے دلچسپی پر زور دیا گیا ہے اور اسے ان پانچ بنیادی مقاصد میں سے ایک قرار دیا گیا ہے جن کی رعایت کے لئے شریعتیں نازل ہوئی ہیں:

چنانچہ اجلاس نے طے کیا:

اول: ایسا عمومی قانون جاری کرنا جائز نہیں ہے جو زوجین کی آزادی تولید پر پابندی عائد کرتا ہو۔

دوم: جب تک شریعت کے معیار پر ضرورت درپیش نہ ہو مرد یا عورت کی قوت تولید کو ختم کرنا جسے بانجھ کرنا یا نسبندی کرنا کہتے ہیں حرام ہے۔

سوم: حمل کے وقفوں کے درمیان فاصلہ رکھنے کی غرض سے وقتی منع حمل کی تدبیر اختیار کرنا یا ایک مقررہ وقت تک کے لئے حمل کو روکنا جائز ہے، جبکہ کوئی معتبر شرعی ضرورت درپیش ہو اور زوجین کے باہمی مشورہ اور رضامندی سے کیا گیا ہو، بشرطیکہ کسی ضرر کا اندیشہ نہ ہو، اور جائز طریقہ اختیار کیا گیا ہو اور اس عمل سے موجودہ حمل پر کوئی زیادتی لازم نہ آ رہی ہو۔(56)

۲۔دودھ بنک

اکیڈمی کے دوسرے اجلاس میں دودھ بنک کے موضوع پر پیش کی جانے والی فقہی اور طبی تحریروں پر غور اور موضوع کے مختلف پہلوؤں پر سیر حاصل بحث و مناقشہ کے بعد درج ذیل امور سامنے آئے:

اول۔دودھ بنک کا تجربہ مغربی اقوام نے کیا، لیکن فنی اور سائنسی اعتبار سے اس کے بعض منفی نتائج سامنے آنے کے بعد اس تجربہ سے گریز کا راستہ اختیار کیا گیا اور اس سے دلچسپی کم ہو گئی۔

دوم۔اسلام میں رضاعت کا رشتہ نسب کے رشتہ کی مانند ہے، اور مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ رضاعت سے بھی وہ سارے رشتے حرام ہو جاتے ہیں جو نسب سے حرام ہوتے ہیں، اور نسب کی حفاظت شریعت کے بنیادی مقاصد میں شامل ہیں، دودھ بنک سے نسب میں اختلاط و شبہ پیدا ہو سکتا ہے۔

سوم۔عالم اسلام میں ایسے سماجی تعلقات ہیں جو ناقص الخلقت، کم وزن والے یا مخصوص حالات میں انسانی دودھ کے ضرورت مند بچوں کے لئے دودھ پینے کا فطری انتظام فراہم کرتے ہیں، اس لئے دودھ بنک کی ضرورت نہیں رہتی ہے۔

(56) قرارداد نمبر:۳۹(۱/۵)،ایضاً،ص:۱۵۳۔۱۵۴

چنانچہ اکیڈمی، نے طے کیا کہ:

اول: عالم اسلام میں ماؤں کے دودھ بنک قائم کرنا ممنوع ہے۔

دوم: دودھ بنک کے دودھ سے بھی حرمت رضاعت ثابت ہو جائے گی۔(57)

6۔حلال وحرام وجدید مسائل

ا۔قمری مہینوں کے آغاز میں وحدت

اکیڈمی نے اپنے تیسرے اجلاس میں اس موضوع سے متعلق درج ذیل دو مسئلوں کا جائزہ لیا:

اول: تمام مقامات پر ایک ساتھ مہینہ کا آغاز ہو، اس پر اختلاف مطالع کس حد تک اثر انداز ہے؟

دوم: فلکیاتی حساب کی مدد سے قمری مہینوں کے آغاز کو ثابت کرنے کا حکم۔

اس مسئلہ پر ارکان و ماہرین کی جانب سے پیش کردہ تحقیقات کو سننے کے بعد اکیڈمی نے فیصلہ کیا کہ:

اول: اگر کسی ملک میں رؤیت ہو جائے تو مسلمانوں پر اس کی پابندی ضروری ہے، اور اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ تمام ہی مسلمان روزہ اور افطار کے مخاطب ہیں۔

دوم: رؤیت ہی پر اعتماد کرنا واجب ہے، البتہ فلکیاتی حساب اور رصد گاہوں سے مدد لی جائے گی، تاکہ احادیث نبوی اور سائنسی حقائق دونوں کی رعایت ہو سکے۔(58)

۲۔مفاد عامہ کی خاطر عوامی املاک پر قبضہ

اکیڈمی نے اپنے چوتھے اجلاس میں اس موضوع پر پیش کئے گئے مقالات کو بغور دیکھا، چونکہ انفرادی ملکیت کا احترام شریعت میں ایک مسلمہ اصول ہے، بلکہ اسے دین کے ناقابل انکار قطعی احکام میں شمار کیا گیا ہے، مال کی حفاظت ان پانچ ضروریات میں سے ہے جن کی رعایت شریعت کے مقاصد میں داخل ہے، اور ان کی حفاظت پر قرآن وسنت کی متعدد نصوص وارد ہیں، دوسری جانب سنت نبوی، صحابہ کرام اور ان کے بعد آنے والوں کے عمل سے یہ بات ثابت ہے کہ مفاد عامہ کے پیش نظر عوامی املاک کو حاصل کیا جا سکتا ہے، نیز یہ مصالح کی رعایت کے سلسلہ میں شریعت کے عمومی قواعد، اجتماعی حاجت کو ضرورت کا درجہ حاصل ہونے اور

(57) قرارداد نمبر:٦ (٢/٦)،ایضاً،ص:٥٣۔٥٤

(58) قرارداد نمبر:١٨ (٣/٦)،ایضاً،ص:٧٨۔٧٩

اجتماعی ضرر کو دور کرنے کے لئے انفرادی ضرر کو گوارا کرنے سے متعلق اصول پر مبنی ہے، ان تفصیلات کی روشنی میں اکیڈمی نے طے کیا:

اول: انفرادی ملکیت کی رعایت اور کسی بھی زیادتی سے اس کا تحفظ ضروری ہے، انفرادی ملکیت کے دائرہ میں تنگی پیدا کرنا یا اسے ختم کر دینا جائز نہیں ہے، مالک کو اپنی املاک پر اختیار حاصل ہے، اور شرعی حدود میں رہتے ہوئے اسے ہر طرح کے تصرف اور انتفاع کا حق ہے۔

دوم: مفاد عامہ کی خاطر عوامی اراضی کا حصول صرف درج ذیل شرعی شرائط اور ضوابط کی رعایت کرتے ہوئے ہی جائز ہو سکتا ہے:

۱- املاک کا فوری اور ایسا عادلانہ معاوضہ دیا جائے جس کی تعیین ماہرین و واقف کار کریں اور جو اس کی بازاری قیمت سے کم نہ ہو۔

۲- سربراہ یا اس کے نائب ہی کو املاک کے حصول کا اختیار ہوگا۔

۳- یہ حصول کسی ایسے مفاد عام کے لئے ہو جو اجتماعی ضرورت یا اجتماعی حاجت کے درجہ کی ہو، کہ یہ بھی ضرورت کے حکم میں ہوتی ہے جیسے مساجد، راستے اور پل۔

۴- مالک سے حاصل کی جانے والی املاک کو عمومی یا خصوصی سرمایہ کاری میں نہ لگایا جائے اور یہ کہ اسے وقت سے پہلے حاصل نہ کیا جائے۔

اگر یہ شرائط یا ان میں سے بعض شرائط بھی نہ پائی جائیں تو اراضی کا حصول ظلم ہوگا اور اسے غصب قرار دیا جائے گا، جس سے اللہ اور اس کے رسول ﷺ نے منع فرمایا ہے۔

اگر حاصل شدہ املاک کو مذکورہ مفاد عام میں استعمال کرنے کی رائے باقی نہ رہے تو اصل مالک یا اس کے ورثاء ہی مناسب معاوضہ پر اس کو واپس لینے کے زیادہ حقدار ہوں گے۔(59)

۳۔ جدید وسائل مواصلات کے ذریعہ تجارتی معاملات کے احکام

اکیڈمی کے چھٹے اجلاس میں اس موضوع پر پیش کئے گئے مقالات پر غور کیا گیا، یہ بات بھی پیش نظر رکھی گئی کہ مواصلات کے وسائل میں زبردست ترقی ہوئی ہے اور مالی معاملات اور تصرفات کی جلد تکمیل کے لئے عقود کو طے کرنے میں ان کا بہت استعمال ہوتا ہے۔

(59) قرارداد نمبر:۲۹ (۴/۴)،ایضاً،ص:۱۱۶۔۱۱۸

نیز اس بات کو بھی مستحضر رکھا گیا ہے کہ فقہاء کرام نے عقود کو طے کرنے کے ضمن میں خطاب، تحریر، اشارہ اور قاصد کے احکام پر بحث کی ہے، اور یہ بھی طے شدہ ہے کہ دو موجود اشخاص کے درمیان معاملہ کی صورت میں (وصیت، وصی اور وکیل بنانے کے احکام اس سے مستثنیٰ ہیں) یہ ضروری ہے کہ مجلس ایک ہو، ایجاب وقبول ایک دوسرے کے مطابق ہوں، اور فریقین میں سے کسی کی جانب سے کوئی ایسا اظہار نہ ہو جس سے کسی ایک کا معاملہ سے گریز معلوم ہوتا ہو اور عرف کی رو سے ایجاب وقبول میں اتصال ہو۔

اس روشنی میں اجلاس نے درج ذیل فیصلے کیے:

اول: اگر کوئی معاملہ کسی ایسے دو اشخاص کے درمیان کیا جائے جو ایک جگہ موجود نہ ہوں، نہ ایک دوسرے کو دیکھ رہے ہوں اور نہ ایک دوسرے کی بات سن رہے ہوں، دونوں کے درمیان رابطہ کا ذریعہ تحریر، پیغام یا سفارت (قاصد) ہو، ٹیلی گرام، ٹیلکس، فیکس اور کمپیوٹر کے اسکرین پر یہ صورت صادق آتی ہے، تو ایسی صورت میں مخاطب تک ایجاب کے پہنچنے اور اس کے قبول کرنے کے بعد عقد کی تکمیل ہو جائے گی۔

دوم: اگر معاملہ فریقین کے درمیان ایک وقت میں ہو اور وہ دونوں علاحدہ علاحدہ دو مقامات پر ہوں یہ صورت ٹیلی فون اور وائرلیس پر صادق آتی ہے تو ایسی صورت کو دو موجود اشخاص کے درمیان معاملہ تصور کیا جائے گا اور اس پر وہ سارے اصل احکام مرتب ہوں گے جو فقہاء نے بیان فرمائے ہیں اور اوپر ابتدائی سطروں میں جن کی جانب اشارہ کیا گیا ہے۔

سوم: ان وسائل کے ذریعہ ایجاب کرنے والے شخص نے اگر ایجاب کو ایک معین مدت تک کے لئے وسیع کر دیا ہو تو اس مدت تک وہ اپنے ایجاب کا پابند ہوگا اور ایجاب سے رجوع درست نہیں ہوگا۔

چہارم: مذکورہ بالا قواعد نکاح پر منطبق نہیں ہوں گے کہ نکاح میں گواہ کا ہونا ضروری ہے، نہ بیع صرف پر کہ اس میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے، اور نہ ہی بیع سلم پر ان کا انطباق ہوگا کیونکہ بیع سلم میں قیمت پیشگی دی جانی ضروری ہوتی ہے۔

پنجم: دھوکہ، فریب اور غلط بیانی سے متعلق امور میں اثبات کے عام ضوابط کی طرف رجوع کیا جائے گا۔(60)

---

(60) قرارداد نمبر:٥٢ (٦/٣)، ایضاً، ص:١٨١-١٨٢

۴۔ رخصت پر عمل کرنے کے احکام

اکیڈمی اپنے آٹھویں اجلاس میں ''رخصت پر عمل کرنے کے احکام'' پر موصولہ تمام مقالات اور مباحثات پر غور وخوض کے بعد درج ذیل تجاویز منظور کی گیئں :

۱۔ ''رخصت شرعی'' سے مراد وہ احکام ہیں جو کسی عذر کو مدنظر رکھتے ہوئے لوگوں کو سہولت پہنچانے کے لئے مشروع کئے گئے ہیں حالانکہ حکم اصلی کا تقاضہ کرنے والے اسباب موجود ہیں۔

شریعت کی دی گئی سہولتوں پر عمل کرنا اگر اس کے اسباب موجود ہوں ، باتفاق جائز ہے، بشرطیکہ رخصت اختیار کرنے کے اسباب بھی موجود ہوں اور دی گئی رخصت کے دائرے سے تجاوز نہ کیا جائے ، نیز رخصت پر عمل کے سلسلہ میں شریعت کے مقررہ اصول وضوابط کی رعایت کی جائے۔

۲۔ ''رخص فقہیہ'' سے مراد وہ فقہی اجتہادات ہیں جن میں کسی چیز کو مباح قرار دیا گیا ہو جب کہ ان کے بالمقابل دوسرے فقہی اجتہادات میں اس چیز کو ناجائز قرار دیا گیا ہو۔

''رخص فقہاء کو اختیار کرنا''یعنی مجتہدین کے اقوال میں سے آسان قول پر عمل کرنا شرعاً چند شرائط کے ساتھ جائز ہے،جن کا ذکر دفعہ (۴) میں آرہا ہے۔

۳۔ عام مسائل میں رخصتوں کا حکم بھی اصل فقہی مسائل کی طرح ہوگا جب کہ رخصت شریعت کی معتبر مصلحتوں کو پورا کرتی ہو، نیز مختلف اقوال میں ترجیح کی صلاحیت رکھنے والے اور تقوی وعلمی امانت کی صفات سے آراستہ علماء نے اجتماعی اجتہاد کے ذریعہ اس کی اجازت دی ہو۔

۴۔ مختلف فقہی مسالک کی دی ہوئی رخصتوں پر محض خواہش نفسانی کی وجہ سے عمل کرنا جائز نہیں ہوگا، کیونکہ اس طرح شریعت کی پابندی اٹھ جائے گی ، بلکہ رخصت پر عمل کرنے کے لئے درج ذیل ضوابط کی رعایت ضروری ہوگی:

الف ۔ رخصت وسہولت پر مبنی فقہاء کے اقوال جن کو اختیار کیا جانا ہو، وہ شرعاً معتبر اقوال ہوں، شاذ اقوال میں وہ شمار نہ کئے جاتے ہوں۔

ب ۔ رخصت پر عمل کرنے کی ضرورت کسی مشقت کو دور کرنے کے لئے ہو، خواہ وہ سماج کی عمومی ضروریات ہوں یا خصوصی، یا کسی شخص کی انفرادی ضرورت ہو۔

ج ۔ رخصت پر عمل کرنے والا بذات خود ترجیح کی صلاحیت رکھتا ہو یا کسی دوسرے ایسے شخص پر اعتماد کر

رہا ہو جو ترجیح کی صلاحیت رکھتا ہے۔

د۔رخصت پر عمل کے نتیجہ میں دفعہ (٦) میں ذکر کردہ ممنوع تلفیق کا ارتکاب نہ لازم آتا ہو۔

ھ۔اس قول کو اختیار کرنا کسی غیر مشروع مقصد تک رسائی کا ذریعہ نہ بنتا ہو۔

و۔رخصت اختیار کرنے والے کا دل رخصت پر مطمئن ہو۔

٥۔ مسالک فقہیہ کی تقلید میں تلفیق کی حقیقت یہ ہے کہ کسی ایک ہی مسئلہ کے اندر جس میں ایک دوسرے سے تعلق رکھنے والے دو یا دو سے زائد پہلو موجود ہوں، کوئی مقلد مختلف ائمہ کے اقوال پر اس طرح عمل کرے کہ ان میں سے کوئی امام اس عمل کا قائل نہ ہو۔

٦۔ درج ذیل صورتوں میں تلفیق ممنوع ہے:

الف۔محض خواہش نفسانی کے لئے رخصت پر عمل کرنا لازم آجاتا ہو، یا رخصت پر عمل کے لئے مقررہ ضابطوں میں سے کسی ایک ضابطہ کی خلاف ورزی ہوتی ہو (جن کا ذکر اوپر آچکا ہے)۔

ب۔قاضی کے کسی فیصلہ سے متصادم ہو۔

ج۔ایک ہی واقعہ میں بہ طور تقلید پہلے کئے گئے عمل کی خلاف ورزی لازم آتی ہو۔

د۔اجماع یا اجماع کے تقاضوں کی مخالفت لازم آتی ہو۔

ھ۔ایسی مرکب (دوہری) حالت پیدا ہوتی ہو جو کسی مجتہد کے نزدیک قابل تسلیم نہ ہو۔(61)

٥۔ذبیحہ سے متعلق

اسلامک فقہ اکیڈمی کے دسویں اجلاس میں ذبیحہ سے متعلق تحقیقی بحوث پیش ہوئے اور اس موضوع پر مناقشہ ہوا جس میں فقہاء، اطباء ماہرین تغذیہ نے یہ بات ذہن میں رکھتے ہوئے شرکت کی کہ ذبیحہ ان امور میں سے ہے جو کتاب وسنت سے ثابت شرعی احکام کے تابع ہے، اور ان کے احکام کی رعایت کا مطلب شعائر اسلام کا التزام ہے اور اس پر عمل درآمد سے مسلم اور غیر مسلم کے درمیان امتیاز باقی رہتا ہے، کیونکہ نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: کہ جس نے ہماری نماز پڑھی، ہمارے قبلہ کی طرف رخ کیا اور ہمارا ذبیحہ کھایا تو وہ ایسا مسلم ہے جس کی ذمہ داری خدا اور اس کے رسول پر ہے، چنانچہ اکیڈمی نے درج ذیل قرارداد منظور کی:

اول: شرعی ذبیحہ مندرجہ ذیل طریقوں میں سے کسی ایک طریقہ سے انجام پاتا ہے:

(61) قرارداد نمبر: ٧٠ (٨/١)، ایضاً، ص: ٢٤١-٢٤٣

۱-ذبح: یہ حلق، غذا کی نلی اور دونوں شہہ رگ کے کاٹنے سے ہوتا ہے، بکروں، گایوں اور پرندوں کو ذبح کرنے میں یہی طریقہ شرعاً قابل ترجیح ہے، اور دوسرے جانوروں میں بھی یہی طریقہ جائز ہے۔

۲-نحر: اس سے مراد لبہ میں نیزہ مارنا ہے، لبہ گردن کے نیچے والے گڑھے کو کہتے ہیں، اونٹ اور اس جیسے جانوروں کے ذبح میں یہ طریقہ شرعاً راجح ہے، گائے میں اس طریقہ کی اجازت ہے۔

۳-عقر: اس سے مراد قابو میں نہ آنے والے جانور کے کسی بھی حصہ بدن کو زخمی کرنا ہے، خواہ شکار کا مباح وحشی جانور ہو یا وہ پالتو جانور جو وحشی ہو گئے ہوں، ہاں اگر شکاری اس کو زندہ حالت میں پالے تو اسے ذبح کرنا یا نحر کرنا واجب ہوگا۔

دوم: ذبح کے صحیح ہونے کے لئے درج ذیل شرائط ہیں:

۱-ذبح کرنے والا بالغ یا باشعور، مسلمان یا کتابی (یہودی یا عیسائی) ہو، چنانچہ بت پرستوں، لادینوں، ملحدوں، مجوسیوں، مرتدوں اور غیر کتابی تمام کفار کے ذبیحے کھانا جائز نہیں ہوگا۔

۲-ذبح کسی ایسے تیز دھار والے آلہ سے کیا جائے جو اپنی دھار سے کاٹ دے، خواہ وہ آلہ لوہے کا ہو یا اس کے علاوہ ایسی چیز کا جو خون بہادے، البتہ دانت اور ناخون نہ ہوں۔

پس "منخنقة"، یعنی گلا گھونٹ کر مارا گیا جانور خواہ خود سے گلا گھٹا ہو یا کسی دوسرے کی وجہ سے ہوا ہو، "موقوذة"، یعنی کسی وزنی چیز کے ضرب جیسے پتھر لکڑی وغیرہ سے مارا گیا جانور، "متردية"، یعنی جو جانور کسی اونچی جگہ سے گر کر یا کسی گڈھے میں گر کر مر جائے، "نطيحة"، یعنی آپسی لڑائی میں سینگ کی ضرب سے مر جانے والا جانور اور تربیت یافتہ وشکار پر چھوڑے گئے کتے کے علاوہ دوسرے درندوں یا پرندوں نے جس جانور کو پھاڑ کھایا ہو، ان تمام جانوروں کو کھانا حلال نہیں ہوگا۔

البتہ اگر ان میں سے کسی جانور کو پوری طرح زندہ حالت میں پالے اور ذبح کر دے تو اس کو کھانا جائز ہوگا۔

۳-ذبح کرنے والا ذبح کرتے وقت اللہ کا نام لے، ٹیپ ریکارڈ میں محفوظ بسم اللہ کا استعمال کافی نہیں ہوگا، ہاں اگر کوئی بسم اللہ پڑھنا بھول جائے تو اس کا ذبیحہ حلال ہوگا۔

سوم: ذبح کرنے کے کچھ آداب ہیں جن کا حکم اسلامی شریعت نے ذبح کرنے سے پہلے، ذبح کے بعد اور دوران ذبح جانوروں کے ساتھ نرمی برتنے کی غرض سے دیا ہے، چنانچہ ذبح کئے جانے والے جانور کے

سامنے ہی چھری کو تیز نہ کیا جائے، نہ ہی ایک جانور کو دوسرے جانور کے سامنے ذبح کیا جائے، نہ کند آلے سے ذبح کیا جائے، اور نہ ذبیحہ کو تکلیف پہنچائی جائے، جب تک کہ جانور کی روح پوری طرح نکل نہ جائے، نہ تو اس کے بدن کا کوئی حصہ کاٹا جائے نہ ہی اس کی کھال اتاری جائے، نہ اسے گرم پانی میں ڈالا جائے اور نہ ہی اس کے پر نوچے جائیں۔

چہارم: ذبح کیا جانے والا جانور کسی متعدی مرض کا شکار نہ ہو، نہ ہی اسے کوئی ایسی بیماری ہو جو گوشت کے رنگ اور مزہ میں ایسی تبدیلی پیدا کر دے کہ اس کے کھانے والے کو ضرر پہنچے، بازار کے لئے ذبح کئے گئے گوشت اور درآمد کئے جانے والے گوشت کے بارے میں اس اصول صحت کی اہمیت زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

پنجم: (الف): شرعی ذبح میں اصل یہ ہے کہ جانور کو بغیر بے ہوش کئے ذبح کیا جائے، اس لئے کہ اسلامی طریقہ ذبح ہی اپنے آداب وشرائط کے ساتھ جانوروں کے ساتھ نرمی، اچھی طرح ذبح اور کم سے کم تکلیف پہنچانے میں مثالی ہے، چنانچہ ذبح انجام دینے والے اداروں سے یہی مطالبہ ہے کہ وہ بڑے جانوروں کے ذبح میں وسائل ذبح کو مزید ایسی ترقی دیں کہ اس شرعی طریقہ کے مطابق مکمل طور پر ان کا ذبح انجام پائے۔

(ب): فقرہ (الف) میں مذکور تفصیل کی رعایت کے ساتھ اگر جانوروں کو بے ہوش کرنے کے بعد شرعی ذبح کر دیا جائے تو ان کو کھانا حلال ہوگا، بشرطیکہ وہ تمام فنی شرائط موجود ہوں جن سے متیقن ہوتا ہو کہ جانور کی موت ذبح سے پہلے نہیں ہوئی تھی، اس تیقن کی تعیین کے لئے موجودہ وقت میں ماہرین نے درج ذیل تفصیل طے کی ہے:

۱- بجلی کے تار دونوں کنپٹیوں پر لگائے جائیں یا سامنے پیشانی کے حصہ پر۔

۲- وولٹیج ۱۰۰ سے لے کر ۴۰۰ تک کے درمیان ہو۔

۳- کرنٹ کی شدت 0.75 سے 1.0 ایمپیئر، بکریوں کیلئے ہو، اور گائے کے لئے 2 سے 2.5 ایمپیئر کے درمیان ہو۔

۴- الیکٹرک کرنٹ کا استعمال (۳ سے ۶ سیکنڈ) کے درمیان مکمل ہو جائے۔

ج۔ ذبح کئے جانے والے جانور کو بے ہوش کرنے میں ایسے پستول کا استعمال جس میں چبھنے والی سوئیاں ہوں، یا کلہاڑی یا ہتھوڑی کا استعمال درست نہیں ہے، نہ ہی انگریزی طریقہ پر پھونک مار کر بے ہوش کرنا درست ہے۔

د۔الکٹرک شاک سے مرغیوں کو بے ہوش کرنا جائز نہیں ہے، اس لئے کہ تجربہ سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ اس کے نتیجہ میں ایک اچھی تعداد ذبح سے پہلے ہی مر جاتی ہے۔

ہ۔ایسے ذبح کئے گئے جانور حرام نہیں ہیں جنہیں ذبح سے قبل بے ہوش کرنے میں سکنڈ مکسڈ کاربن ڈائی آکسائیڈ استعمال ہوا ہو، یا آکسیجن یا گیند نما سر والے پستول کا استعمال اس طرح کیا گیا ہو کہ اس کے نتیجہ میں ذبح سے قبل موت نہ ہو جائے۔

ششم: غیر مسلم ممالک میں مقیم مسلمانوں کو چاہئے کہ وہ بغیر بے ہوش کئے اسلامی طریقہ پر ذبح کرنے کی قانونی اجازت حاصل کرنے کی کوشش کریں۔

ہفتم: غیر مسلم ممالک میں جانے والے یا قیام کرنے والے مسلمانوں کے لئے اہل کتاب کے ایسے ذبیحہ کا کھانا جائز ہے، جو شرعاً مباح ہے، بشرطیکہ اس بات کا یقین کرلیا جائے کہ ان میں کسی حرام کی آمیزش نہیں ہے، لیکن اگر ثابت ہو جائے کہ انہیں شرعی طریقہ پر ذبح نہیں کیا گیا ہے تو ان کو کھانا جائز نہیں ہوگا۔

ہشتم: بہتر تو یہ ہے کہ مرغیاں وغیرہ ہاتھ سے ذبح کی جائیں، مرغیوں کے ذبح میں مشین کا استعمال کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے، بشرطیکہ دفعہ دوم میں مذکور شرعی ذبح کی شرائط پائی جائیں، اور ہر اس مجموعہ جانور پر ایک تسمیہ کافی ہوگا جس کا ذبح مسلسل انجام پاتا رہے، جب سلسلہ منقطع ہو جائے تو تسمیہ دوہرایا جائے گا۔

نہم: الف۔اگر گوشت ایسے ممالک سے درآمد کیا جائے جہاں کے باشندوں کی اکثریت اہل کتاب کی ہو اوران کے جانور مذبح میں ان شرائط کے ساتھ ذبح کئے جائیں جو دفعہ دوم میں بیان کی گئی ہیں تو وہ گوشت حلال ہوگا، کیونکہ اللہ تعالی کا فرمان ہے: ﴿وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم﴾ (اہل کتاب کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے) (المائدہ ۵:۵)۔

ب۔ایسے ممالک سے درآمد شدہ گوشت جہاں غیر اہل کتاب کی اکثریت ہو حرام ہوگا، کیونکہ اس میں گمان غالب ہے کہ ان (جانوروں) کی جان ایسے لوگوں کے ہاتھ نکلی ہوگی جن کا ذبیحہ حلال نہیں ہے۔

ج۔دفعہ (ب) میں مذکور ممالک سے درآمد شدہ گوشت اس وقت حلال ہوگا جب کسی قابل اعتماد مسلم ادارہ کے تحت شرعی طور پر ان کو ذبح کیا گیا ہو اور ذبح کرنے والا مسلمان ہو یا کتابی ہو۔

اکیڈمی نے سفارش کی کہ:

اول: غیر اسلامی حکومت میں جہاں مسلمان رہتے ہوں اس بات کی کوشش حکومتی سطح پر کی جائے کہ

مسلمانوں کو بغیر بے ہوش کئے اسلامی طریقہ پر ذبح کرنے کے مواقع فراہم کئے جائیں۔

دوم: غیر مسلم ممالک سے گوشت درآمد کرنے کی وجہ سے پیش آنے والی مشکلات سے مکمل طور پر خلاصی پانے کے لئے مندرجہ ذیل امور کی رعایت کی جائے:

الف۔ اسلامی ممالک میں جانوروں کی افزائش نسل پر توجہ دی جائے تاکہ یہ خود کفیل ہو سکیں۔

ب۔ گوشت درآمد کرنے میں حتی الامکان مسلم ممالک پر اکتفا کیا جائے۔

ج۔ زندہ جانور درآمد کئے جائیں اور ان کو اسلامی ممالک میں ذبح کیا جائے تاکہ شرعی طریقہ پر ذبح کی انجام دہی یقینی ہو۔

د۔ آرگنائزیشن آف اسلامک کانفرنس سے گذارش کی جائے کہ وہ ایک ایسا متحدہ اسلامی ادارہ منتخب کرے جو درآمد کئے جانے والے گوشت کی نگرانی کرے، خواہ اس کے لئے کوئی نیا ادارہ قائم کیا جائے جو اس کام کو سنبھالے اور اس کے لئے پوری طرح یکسو ہو، شرعی ذبح کی تمام شرائط پر مشتمل مفصل لائحہ عمل بنا دیا جائے، اور اس کام کی نگرانی کو منظم رکھا جائے، اس کے لئے شرعی اور فنی ماہرین سے تعاون لیا جائے، اور ادارہ کی جانب سے جو گوشت قابل قبول طے پائے اس پر کوئی تجارتی مارکہ لگایا جائے جو رجسٹرڈ ہو اور قانوناً اس کا استعمال دوسرے نہ کر سکتے ہوں۔

ھ۔ نگرانی کا عمل صرف مذکورہ بالا ادارہ ہی انجام دے جس کا ذکر اوپر دفعہ (د) میں آیا ہے، اور کوشش کی جائے کہ تمام اسلامی ممالک اس کو تسلیم کریں۔

و۔ جب مذکورہ بالا دفعہ (د) کی سفارش روبہ عمل نہ آئے تو گوشت درآمد اور برآمد کرنے والوں سے مطالبہ کیا جائے کہ وہ اسلامی ممالک میں برآمد کئے جانے والے گوشت کے اندر شرعی ذبح کی شرائط کی گارنٹی دیں تاکہ گوشت کی درآمدات میں شرعی ذبیحہ کی تحقیق میں تساہلی برت کر مسلمانوں کو حرام میں مبتلا نہ کر دیں۔(62)

---

(62) قرارداد نمبر: ۹۵ (۳/۱۰)، ایضاً، ص: ۳۲۳۔۳۳۰

عہد حاضر میں اجماع کے انعقاد کی عملی صورتحال

عہدِ حاضر میں اجماع کے انعقاد کی عملی صورتحال

گذشتہ دو ابواب میں جن اجتماعی اجتہاد کے اداروں اور ان کی فقہی خدمات کا تذکرہ گذرا وہ عہدِ حاضر میں امت مسلمہ پر اللہ کریم کے خاص احسان کا مظہر ہیں۔اجتہاد کا ادارہ جس پر تقلیدِ محض کا غلبہ ہو گیا تھا اور امت مسلمہ کے زوال کے ساتھ ہی یہ ادارہ بھی اپنی آب وتاب برقرار نہ رکھ سکا۔حالات وزمانہ کسی تیز رو دریا اور ندی کی طرح مسلسل رواں دواں ،نئی منزلوں کے راہی اور نئے مسائل کے بار سے دوچار ہیں۔ علمائے امت کا ایک قابل لحاظ حصہ نئے زمانے میں للہیت وتقویٰ اور دیگر شرائط اجتہاد کی کمیابی کے باعث اجتہاد کے دروازے کی بندش پر ہی مصر تھا دوسری طرف تمدن کے مسائل میں گھر کر مسلمان دنیا سے بہت پیچھے رہ رہے تھے چنانچہ گذشتہ صدی میں یکے بعد دیگرے اجتماعی اجتہاد کے اداروں کے احیاء نے امت مسلمہ کو اس الجھن اور مسائل کے گرداب سے نکلنے کا راستہ مہیا کیا ہے۔اس سے ایک طرف اجتماعی ہونے کی بنیاد پر مذکورہ بالا خدشاتِ علماء کا تدارک ہوا ہے تو دوسری طرف عہدِ حاضر میں اسلامی قانون کے تیسرے بڑے ماخذ،اجماع کے انعقاد کی راہ ہموار ہوئی ہے۔

اس باب میں مذکورہ اداروں میں ہونے والے ان فیصلوں کا تذکرہ ہوگا جن پر ان کے مابین اتفاق واقع ہوا ہے اور یوں بالعموم علمائے امت میں ان کو قبولیت کا درجہ حاصل ہوا ہے۔اور ایک طرح کا اجماع واقع ہوا ہے یا اس کے واقع ہونے کے قوی امکانات پیدا ہوئے ہیں۔

1-اقتصادی مسائل

اقتصادی مسائل کے حل کے سلسلہ میں ان اداروں کی کوششیں درجِ ذیل ہیں:

ا۔کرنسی نوٹ

کرنسی نوٹوں کی شرعی حیثیت پر تقریباً تمام ہی اداروں نے کام کیا ہے اور ان کی جائز سندی حیثیت پر اتفاق پایا گیا چنانچہ المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ نے قرار دیا کہ سونے چاندی میں ربا جاری ہونے کی علت مطلق ثمنیت ہے،اور فقہاء کے نزدیک ثمنیت صرف سونے چاندی پر منحصر نہیں ہے،اگرچہ

ان دونوں کا معدن ہی اصل ہے۔اور اسی وجہ سے کرنسی نوٹ اب ثمن بن چکا ہے،اور ذریعۂ تبادلہ ہونے میں سونے چاندی کا مقام لے چکا ہے،سونا چاندی اب ذریعۂ تبادلہ نہیں رہے،کرنسی نوٹ ہی کے ذریعہ اس زمانہ میں اشیاء کی قیمت لگائی جاتی ہے،اور اطمینان بخش طریقے پر تموّل و ذخیرہ اندوزی کا ذریعہ ہے اور اسی کے ذریعہ پر واجب ادا ہوتے ہیں اور عام براءت ہوتی ہے،اگر چہ وہ اپنی ذاتی حیثیت میں قیمتی نہیں ہے بلکہ خارجی بنیاد پر اس کی قیمت ہے،یعنی وہ ذریعہ تبادلہ اور قابل اعتماد ہے،اور اسی وجہ سے اسے ثمنیت کا درجہ ملا ہے۔چونکہ سونے اور چاندی میں ربا جاری ہونے کی فی الواقع علت مطلق ثمنیت ہے،جو کرنسی نوٹ میں موجود ہے،اس لئے اکیڈمی طے کرتی ہے کہ کرنسی نوٹ بذات خود نقد ہے اور اس پر سونے چاندی کا حکم جاری ہوگا،چنانچہ اس پر زکاۃ واجب ہوگی،اس میں زیادتی اور ادھار دونوں قسم کے ربا جاری ہوں گے،اور اس پر سونے چاندی کے تمام احکام جاری ہوں گے۔

دوسرے کرنسی نوٹ بھی سونے چاندی کی طرح بذات خود نقدی قرار پائیں گے،اسی طرح مختلف ممالک کی کرنسیاں مختلف جنس ہوں گی،مثلاً سعودی کرنسی ایک جنس ہوگی اور امریکی کرنسی ایک علاحدہ جنس ہوگی،اسی طرح ہر ملک کی کرنسی علاحدہ جنس ہوگی،اور سونے چاندی کی طرح ہی ان کے اندر ربا کی دونوں قسمیں زیادتی اور ادھار کے احکام جاری ہوں گے۔اور قرار دیا کہ

الف: کرنسی نوٹ کا باہمی تبادلہ یا دوسری جنس کے نقود جیسے سونے چاندی کے ساتھ ادھار تبادلہ قطعاً جائز نہ ہو،لہذا ایک سعودی ریال سے دوسری کرنسی کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ ادھار درست نہیں ہے

ب: ایک ہی جنس کی کرنسی کا باہم تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں ہے خواہ نقد ہو یا ادھار،مثلاً دس سعودی ریال کا تبادلہ گیارہ سعودی ریال سے نقد یا ادھار جائز نہیں ہے۔

ج: ایک جنس کی کرنسی سے دوسرے جنس کی کرنسی کا تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے مثلاً شامی یا لبنانی لیرہ سے سعودی ریال کا باہمی تبادلہ کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے،اسی طرح ایک امریکی ڈالر کا تین سعودی ریال یا اس سے کم وبیش سے تبادلہ نقد صورت میں جائز ہے،اسی طرح چاندی کے ایک سعودی ریال

سے کرنسی کے تین سعودی ریال یا کم یا زائد کا تبادلہ جائز ہے، کیونکہ یہ ایک جنس کا دوسری جنس سے تبادلہ ہے اور حقیقی اختلاف وفرق کی موجودگی میں نام کی یکسانیت کا کوئی اثر نہیں ہوتا ہے۔

سوم: کرنسی نوٹ کی قیمت سونے اور چاندی میں سے کسی ایک نصاب کے بقدر ہو جائے یا دیگر نقود یا سامان تجارت کے ساتھ مل کر نصاب پورا ہو جاتا ہے تو اس پر زکاۃ واجب ہوگی۔

چہارم: بیع سلم اور کمپنیوں میں کرنسی نوٹ کو راس المال بنانا درست ہے۔(۱)

اسی طرح کرنسیوں کے باہم تبادلہ پر یوں قرار دیا:

اول: ایک کرنسی کا دوسری کرنسی سے تبادلہ بیع صرف ہے۔

دوم: اگر عقد صرف اپنی شرعی شرائط بالخصوص مجلس عقد میں باہمی قبضہ کے ساتھ انجام پائے تو یہ شرعاً جائز ہے۔

سوم: اگر عقد صرف یوں ہو کہ دونوں عوض یا کسی ایک عوض پر قبضہ مستقبل میں کسی مقررہ تاریخ پر اس طرح کیا جائے کہ اس مقررہ تاریخ پر بیک وقت دونوں کرنسیوں کا تبادلہ انجام پائے تو یہ عقد جائز نہیں ہے، کیونکہ عقد کی تکمیل کے لئے تقابض کی شرط ضروری ہے جو یہاں معدوم ہے۔(2)

اسی طرح المجمع الفقہ الاسلامی الدولی جدہ نے کرنسی کی مندرجہ بالا حیثیتوں کو ہی مانتے ہوئے اس کے دیگر مسائل پر بھی گفتگو کی ہے مثلاً کاغذی نوٹوں کی کساد بازاری کا مفہوم اور حقوق کی تعیین اور آئندہ آنے والی ذمہ داریوں پر اس کا اثر۔(3) افراط زر اور کرنسی کی قیمت میں تبدیلی وغیرہ (4)

هئية كبار العلماء نے بھی کرنسی نوٹوں کی شرعی حیثیت کے حوالے سے اپنی قرارداد میں مندرجہ بالا نکات سے اتفاق کیا۔(5)

---

(1) قرارات المجمع الفقهى الاسلامى بمكة المكرمة ، الدورة الخامسة ،القرار السادس، ص: ۱۰۱ تا ۱۰۳

(2) قرارات المجمع الفقهى الاسلامى، الدورة الثالثة عشرة ، القرار الاول ، ص: ۲۸۳

(3) قراردادنمبر:۷۵(۸/٦)،قرارات توصيات مجمع الفقه الاسلامى، ص:۲۵۷-۲٦۰

(4) قرارداد نمبر :۱۱۵(۱۲/۹)،قرارات توصيات مجمع الفقه الاسلامى، ص:۳۹۱-۳۹۷

(5) ابحاث هئية كبار العلماء ، ۱/۲۷-۵۸۔

اسی طرح اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے بھی اس موضوع پر غور وفکر کر کے یوں قرار دیا:

موجودہ دور میں سونا چاندی ذریعہ تبادلہ نہیں رہا اور کاغذی نوٹوں نے ذریعہ تبادلہ ہونے میں سونے چاندی کی جگہ لے لی ہے، حکومت کے قوانین بھی کاغذی نوٹوں کو مکمل طور پر ثمن کی حیثیت دیتے ہیں اور بحیثیت ثمن نوٹوں کو قبول کرنا لازم قرار دیتے ہیں۔ غرضیکہ کاغذی نوٹوں کی حیثیت عرف اور رواج میں زرقانونی کی ہوگئی ہے۔

(i) کرنسی نوٹ سند وحوالہ نہیں ہے بلکہ ثمن ہے اور اسلامی شریعت کی نظر میں کرنسی نوٹ کی حیثیت زرِ اصطلاحی وقانونی کی ہے۔

(ii) عصر حاضر میں نوٹوں نے ذریعہ تبادلہ ہونے میں مکمل طور پر زر خلقی (سونا، چاندی) کی جگہ لے لی ہے۔ اور باہمی لین دین نوٹوں کے ذریعہ انجام پاتا ہے اس لیے کرنسی نوٹ بھی احکام میں ثمن حقیقی کے مشابہ ہے، لہٰذا ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ اسی ملک کی کرنسی سے کمی وبیشی کے ساتھ نہ تو نقد جائز ہے، نہ ادھار (6)۔

دوملکوں کی کرنسیوں کے باہم تبادلہ کے بارے میں قرار دیا:

(i) دوملکوں کی کرنسیاں دو اجناس ہیں، اس لیے ایک ملک کی کرنسی کا تبادلہ دوسرے ملک کی کرنسی سے کمی بیشی کے ساتھ حسب رضائے فریقین جائز ہے۔

(ii) کرنسی نوٹوں پر زکوٰۃ لازم ہے۔

(iii) نوٹوں میں زکوٰۃ کا نصاب، چاندی کے نصاب کی قیمت کے مساوی ہوگا۔

(iv) اجلاس نے طے کیا کہ مہر کی تعیین سونے اور چاندی کے ذریعہ عمل میں آئے تاکہ پوری طرح عورتوں کے حقوق کا تحفظ ہو سکے اور سکوں کی قوت خرید میں کمی کی وجہ سے ان کو نقصان نہ پہونچے (7)۔

۲۔انشورنس

مجمع الفقهی الاسلامی مکہ مکرمہ نے انشورنس کی مختلف شکلوں پر غور کرتے ہوئے اکثریت کی رائے سے انشورنس کی تمام شکلوں (جان، تجارتی سامان یا دیگر اموال کے انشورنس) کو ناجائز قرار دیا۔ حرمت

---

(6) جدید فقہی مباحث، ۵۶۸/۲۔

(7) جدید فقہی مباحث، ، ۵۶۸/۲۔

پر درج ذیل دلائل پیش کیے گئے۔

۱۔ تجارتی بیمہ ان مالی معاملات میں سے ہے جن میں احتمال پایا جاتا ہے اور جو غرر فاحش (بہت زیادہ دھوکہ) پر مشتمل ہوتا ہے،

۲۔ تجارتی بیمہ کا معاملہ جوئے کی اقسام میں سے ایک قسم ہے کیونکہ اس میں مالی معاوضات میں خطرہ اٹھانا اور خطرہ میں ڈالنا، نیز اس میں ارتکاب جرم کا سبب بنے بغیر ضمان دینا پڑتا ہے، اور اس میں بلا کسی عوض کے یا غیر مساوی عوض کے فائدہ اٹھانا ہوتا ہے، بیمہ کرانے والے کو بیمہ کی مکمل رقم ادا کرنی ہوتی ہے، اور بسا اوقات حادثہ نہیں پیش آتا ہے، لیکن بیمہ کرنے والا کسی بھی عوض کے بغیر بیمہ کی تمام قسطیں حاصل کرتا ہے، ایسے معاوضہ میں جب جہالت (ناواقفیت) بھی موجود ہو تو معاملہ قمار بن جاتا ہے،

۳۔ تجارتی بیمہ سود کی دونوں قسموں (ربا الفضل والنسأ) پر مشتمل ہوتا ہے

۴۔ تجارتی بیمہ کا معاملہ شرط بدنے کی قبیل سے ہے جو حرام ہے

۵۔ تجارتی بیمہ میں دوسرے کا مال بغیر عوض کے حاصل ہوتا ہے۔

۶۔ تجارتی بیمہ سے ایسی چیز لازم کی جاتی ہے جو شرعاً لازم نہیں، کیونکہ حادثہ کا وقوع نہ تو بیمہ کرنے والے کی جانب سے ہوتا ہے نہ حادثہ کے وقوع میں وہ سبب بنتا ہے، وہ تو محض نقصان کے امکانی وقوع پر نقصان کی ضمانت کا معاملہ ایک ایسی رقم کے عوض بیمہ کرنے والے کے ساتھ کرتا ہے جو رقم بیمہ کرانے والا اسے ادا کرتا ہے، حالانکہ بیمہ کرنے والا بیمہ کرانے والے کے لئے کوئی کام انجام نہیں دیتا ہے، اس لئے وہ حرام ہے۔

تجارتی بیمہ کے علی الاطلاق یا اس کی بعض صورتوں کے جواز کے قائلین نے جن دلائل سے استدلال کیا ہے، ان کے جوابات درج ذیل ہیں:

اکیڈمی نے تعاونی بیمے کے جواز پر مندرجہ ذیل دلائل دیئے:

اول: تعاونی بیمہ عقدِ تبرع کی ایک قسم ہے جس کا مقصود اصلی نقصانات کی تقسیم اور حوادث کے مواقع پر

ذمہ داری میں اشتراک ہے۔ اس میں کچھ اشخاص کچھ نقد رقوم جمع کرتے ہیں اور نقصان اٹھانے والے شخص سے تعاون کرتے ہیں۔ تعاونی بیمہ گروہ کا مقصد نہ تجارت ہوتا ہے اور نہ دوسروں کے مال سے نفع کا حصول، بلکہ اپنے مابین نقصانات کی تقسیم وتلافی مقصود ہوتی ہے۔

دوم: تعاونی بیمہ سود کی دونوں قسموں ربا الفضل اور ربا النساً (زیادتی اور ادھار) سے خالی ہوتا ہے، اس کے حصہ داروں کا عقد نہ تو ربوی (سودی) ہوتا ہے اور نہ جمع شدہ قسطوں کو سودی معاملات میں استعمال کیا جاتا ہے۔

سوم: تعاونی بیمہ میں حاصل ہونے والی منفعت کی مقدار سے حصہ داروں کی عدم واقفیت بھی کوئی ضرر رساں نہیں ہے، کیونکہ یہ لوگ عطیہ کرنے والے ہوتے ہیں، جہاں خطرہ، غرر اور قمار نہیں ہوتا، اس کے بر عکس تجارتی بیمہ ایک مالی تجارتی معاوضہ ہوتا ہے۔

چہارم: حصہ دار یا ان کے نمائندے جمع شدہ قسطوں کی سرمایہ کاری کر کے اس تعاون کے مقاصد کی تکمیل کرتے ہیں، سرمایہ کاری کرنے والے خواہ یہ کام رضا کارانہ انجام دیں یا کسی اجرت پر، اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

شیخ ڈاکٹر مصطفیٰ الزرقاء نے تامین یعنی وہ بیمہ جسے تجارتی کا نام دے کر اس کی مختلف صورتوں کو حرام قرار دیا گیا ہے، اور اس بیمہ کے درمیان جسے مجلس نے تعاونی قرار دیا ہے، فرق کیا ہے۔ ان کی رائے میں بیمہ خود ایک تعاونی طریقہ ہے، جس کا سسٹم ہی یہ ہے کہ ان نقصانات کی تلافی کی جائے جو بیمہ کرانے والے اصحاب کو پیش آتے ہیں، وہ بذات خود اپنی تینوں صورتوں کے ساتھ جائز ہے۔ یعنی اشیاء کا بیمہ، تھرڈ پارٹی بیمہ، اور وہ بیمہ جسے غلط نام دیتے ہوئے جان کا بیمہ کہا جاتا ہے، شرعاً جائز ہیں۔ انہوں نے اپنی شائع شدہ کتاب ''**عقد التأمين وموقف الشريعة الإسلامية منه**'' (بیمہ اور اسلامی شریعت کا موقف) کا حوالہ دیتے ہوئے زور دیا کہ شریعت کے قواعد، اس کے عمومی مقاصد، ان پر صحیح قیاس اور فقہی شواہد سے یہ جائز ہے۔ ان کے نزدیک یہ حرام قمار اور سود کے نہیں ہے۔

ہر بیمہ اس نظریہ پر قائم ہے کہ نقصانات کی تقسیم کردی جائے اور نقصان کے شکار شخص کے سر پر آنے والے نقصان کو ایک پیشہ سے وابستہ ان قلیل افراد کے درمیان ممکنہ بڑی سے بڑی تعداد پر منقسم

کردی جائے، جو لوگ کسی نوع کے خطرہ کا شکار ہوتے رہتے ہیں، لہٰذا وہ ایک مشترکہ فنڈ قائم کرتے ہیں، اور جب کسی فرد کو نقصان یا خطرہ لاحق ہوتا ہے تو اس فنڈ سے جس میں وہ خود بھی شریک ہوتا ہے، اس کی تلافی کرتے ہیں، یہ قسم جسے اصطلاح میں ''تبادلی'' کہا جاتا ہے اور آپ حضرات نے ''تعاونی'' کا نام دیا ہے، اس کے انتظام کے لئے نہ تو فارغ افراد کی ضرورت ہوتی ہے، نہ انتظامی اور حسابی اخراجات وغیرہ کی۔ لیکن جب بیمہ میں دلچسپی رکھنے والوں کی تعداد بڑھ جاتی ہے، ہزاروں افراد اس میں شامل ہو جاتے ہیں اور مختلف قسم کے خطرات اس کے ذیل میں آجاتے ہیں، اس وقت مستقل ادارہ، انتظام اور بڑے بڑے اخراجات جیسے جگہ کے کرائے، اسٹاف، فرنیچر وغیرہ کی ضرورت پیش آتی ہے، اور پھر اس وقت ضروری ہو جاتا ہے کہ اس کے انتظامی امور کے لئے باضابطہ لوگ مقرر ہوں جو اسی ادارہ سے اپنے اخراجات کی تکمیل کریں، جس طرح کوئی بھی تاجر، کاریگر، پیشہ ور یا ملازم اپنے کام وعمل سے اخراجات پورے کرتا ہے۔ اور پھر اس وقت یہ بھی لازمی ہوتا ہے کہ بیمہ کرانے والوں سے لی گئی رقم، اور نقصان والوں کو ان کے نقصان کے عوض دی گئی رقم اور اخراجات کے درمیان فرق پیدا ہو، اور یہی فرق اس مستقل ادارہ کی منفعت اور تکمیل اخراجات کا ذریعہ ہو جس طرح خریداری اور فروختگی کے درمیان میں ہونے والے قیمت کا فرق تاجر کی منفعت ہوتا ہے۔ اسی منفعت کی حصولیابی کے لئے انشورنس کو جسے مجلس ''تجارتی'' قرار دیتی ہے، باریک حساب کی بنیاد پر مبنی کر کے قسط کی تعیین کی جاتی ہے جس کی ادائیگی خطرات کی مختلف اقسام کے اندر پالیسی ہولڈر کی طرف سے ضروری ہوتی ہے، دونوں قسموں کے درمیان یہی حقیقی فرق ہے، جہاں تک ''تعاونی'' مفہوم کا تعلق ہے، اصل موضوع کی رو سے ان دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ دنیا کے تمام حصوں میں لوگوں کے مصالح اس سے وابستہ ہیں، اور سارے ممالک مخصوص حالات میں انشورنس کو لازمی قرار دیتے ہیں، جیسے کہ گاڑیوں کا تھرڈ پارٹی انشورنس، تاکہ گاڑی کے حادثات میں شکار ہونے والوں کا خون اس صورت میں رائیگاں نہ جائے کہ گاڑی کا ڈرائیور یا مالک مفلس ہے۔

یاد رہے کہ مجمع کے پہلے ہی اجلاس میں اس حساس اور اہم موضوع پر غور کیا گیا جس میں نصف ارکان ہی حاضر ہو سکے، باقی ارکان اپنے مخصوص حالات کی وجہ سے حاضر نہ ہو سکے یا رکنیت سے معذرت کر لی۔ اسی وجہ سے شیخ الزرقا نے انشورنس کی حرمت کی بابت جلد بازی میں کوئی فیصلہ کرنے کی مخالفت

کی ۔ان کے نزدیک اس پر فیصلہ ایسے اجلاس میں کیا جائے جس میں مجلس کے تمام ارکان یا اکثریت موجود ہو، نیز اکیڈمی کے ارکان کے علاوہ عالم اسلام کے ان علماء کی بھی رائے لی جائے جو علمی وزن رکھتے ہوں، پھران کے جوابات کی روشنی میں، اوراختلاف آراء کے موقع پرلوگوں کے لئے دشواری کے بجائے آسانی کا رجحان رکھتے ہوئے ایسے حساس موضوع پر فیصلہ کیا جائے ۔(8)

المجمع الفقہی الاسلامی نے انشورنس کی جائزشکل صرف تعاونی بیمہ قرار دی ہے۔جبکہ آج کل بینک اور انشورنس کے ادارے وقف/تبرع اور مضاربت کی بنیاد پر اسلامی بیمہ کاری کو استوار کر رہے ہیں۔تکافل کے نام سے معرض وجود میں آنے والے اسلامی انشورنس کے ادارے اس کی واضع مثال ہیں ۔(9)

انشورنس کا معاملہ ھیئۃ کبارالعلماء کے سامنے بھی آیا۔ **اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء** نے اس پر مقالے تیار کیے۔علاوہ ازیں دیگر معاصراداروں اوراشخاص کی مباحث کوبھی زیرنظر رکھا گیا۔ بحث ومباحثہ کے بعد مجلس نے اکثریت سے قرار دیا کہ تجارتی انشورنس مندرجہ ذیل دلائل کی بنیاد پرحرام ہے۔

۱۔ انشورنس کا معاہدہ ایسے احتمالی مالی معاوضے پرمبنی ہے جس میں فحش غرر پایا جاتا ہے۔کیونکہ بیمہ کرانے والا اس کی استطاعت نہیں رکھتا کہ وقت معاہدہ وہ یہ جان سکے کہ وہ کتنا لے گا۔ایک دو قسطیں دینے کے بعد اگر حادثہ واقع ہوجائے تو وہ اس کا مستحق ہوگا جو کہ بیمہ کرنے والے نے اس کیلئے مقرر کیا ہے اور اگر حادثہ واقع نہ ہوتو وہ تمام اقساط جمع کروانے پر بھی کچھ حاصل نہ کرسکے گا۔ اسی طرح بیمہ کرنے والا (کمپنی) اس کی استطاعت نہیں رکھتا کہ جواس نے دینا ہے یالینا ہے کسی بھی معاہدسے اس کی تحدید کرسکے۔صحیح حدیث میں ایسے ہی بیع غرر سے منع کیا گیا ہے۔

۲۔ تجارتی انشورنس کا معاہدہ قمار کی اقسام میں سے ہے۔چونکہ اس میں مالی معاوضہ دینے میں دھوکہ بازی ہے اورخطرہ ہے۔ایسا خطرہ جس کی کوئی تعزیرنہیں ۔کوئی مالامال ہوجاتا ہےاس کا مقابل

(8) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة، الدورة الاولیٰ، القرار الخامس، ص:۳۳تا۴۱

(9) غازی،محمود احمد، ڈاکٹر، پروفیسر، مقالہ عصر حاضر میں اجماع کا طریق کار، عصر حاضر میں اجتہاد اوراس کی قابل عمل صورتیں شیخ زاید اسلامک سینٹر، جامعہ پنجاب، لاہور، ۲۰۰۴ء، ص:۳۰

دیئے بغیر کہ بیمہ کرانے والا ایک قسط جمع کرواتا ہے جو کہ انشورنس کی طے ہوتی ہے۔ یا وہ تمام ہی اقساط حاصل کرنے کے بعد بھی حادثہ نہ ہونے کیصورت میں خود مالا مال ہوتا ہے بغیر کسی مقابل کے تو جب جہالت مستحکم ہوا ایسے معاملے میں تو وہ قمار ہو جاتا ہے اور اس سے منع کیا گیا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ﴿یا ایھا الذین اٰمنوا انّما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رِجسٌ من عمل الشیطٰن فاجتنبوہُ لعلکم تفلحون﴾ (المائدہ ۵:۹۰)

۳- تجارتی انشورنس ربا الفضل اور ربا النسیہ پر مشتمل ہے۔ جب کمپنی بیمہ کرانے والے، اس کے وارث یا استفادہ کرنے والے کو اس کے دیئے گئے نقد سے زیادہ ادا کرتی ہے تو یہ ربا الفضل ہے۔ اور کمپنی جب بیمہ کرانے والے کو مدت عقد کے بعد ادا کرتی ہے تو یہ ربا النسیہ ہے اور اس طرح جب کمپنی جتنا کہ بیمہ کرانے والے نے دیا اتنا ہی اس کو واپس کرے تو یہ محض ربا النسیہ ہے۔ اور یہ دونوں نص اور اجماع سے حرام ہیں۔

۴- تجارتی انشورنس کا معاملہ حرام رہن سے ہے۔ کیونکہ ان دونوں میں جہالت، غرر اور جوا پایا جاتا ہے۔ اور شریعت رہن کو صرف نصرت اسلام وغیرہ ہی کیلئے مباح قرار دیتی ہے۔ حضور اکرم ﷺ نے رہن کو صرف تین صورتوں میں کرنے کی اجازت دی۔ ارشاد ہے۔ ''لا سبق الا فی خف أو حافر او نصل'' یعنی موزے، گھر اور تیر کے پھل وغیرہ کیلئے اور انشورنس ان میں سے کسی کے بھی مشابہہ نہیں لہذا حرام ہے۔

۵- تجارتی انشورنس میں کسی دوسرے فریق کا مال بغیر کسی بدلے کے لے لیا جاتا ہے اور تجارتی معاہدوں میں بغیر معاوضے کے کوئی چیز لینا حرام ہے۔ جو اللہ تعالیٰ کے منع کردہ معاملہ کے عموم میں شامل ہے۔ ﴿یا ایھا الذین اٰمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل الا ان تکون تجارۃً عن تراض منکم﴾ (النساء ۴:۲۹)

۶- تجارتی انشورنس میں اس پابندی کا التزام کیا جاتا ہے جس کا التزام شرعاً لازمی نہیں کیونکہ کمپنی اپنے اوپر تو کوئی خطرہ نہیں لیتی۔ اور نہ ہی حادثے کا سبب ہوتی ہے وہ تو صرف بیمہ کرانے والے سے معاہدہ کرتی ہے۔ اور بیمہ کمپنی تو دراصل عملاً بیمہ کرانے والے پر کچھ خرچ نہیں کر رہی۔ تو یہ حرام

ہے(10)۔

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ اس پر غور وخوض کے بعد، اس کی تمام صورتوں اور قسموں نیز وہ بنیادی اصول جن پر وہ قائم ہوتا ہے اور وہ مقاصد جو اس میں مطلوب ہوتے ہیں، کا پوری گہرائی سے جائزہ لیتے ہوئے اور مختلف علمی تنظیموں اور فقہی اکیڈمیوں سے اس کے متعلق صادر ہونے والے فیصلوں کو پیش نظر رکھتے ہوئے یوں طے ہوا:

۱۔متعینہ قسط (پریمیم) والا تجارتی انشورنس جو تجارتی انشورنس کمپنیوں میں رائج ہے، عقد کو فاسد کر دینے والے بڑے غرر (دھوکہ) پر مشتمل ہے، اس لئے وہ شرعاً حرام ہے۔

۲۔اس کا متبادل عقد، جس میں اسلامی اصول معاملات کا لحاظ کیا جاتا ہے، تعاونی (میوچول) انشورنس ہے جو تعاون واحسان کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے، اسی طرح وہ ری انشورنس بھی ہے جو تعاونی انشورنس کی بنیاد پر قائم ہوتا ہے۔

۳۔ اکیڈمی نے اسلامی ممالک سے اپیل کی کہ تعاونی انشورنس کے ادارے اور اسی طرح ری انشورنس کے تعاونی ادارے قائم کئے جائیں تاکہ اسلامی اقتصادیات کو استحصال سے اور اس نظام کی مخالفت سے آزادی ملے جو اللہ نے اس امت کے لئے پسند فرمایا ہے۔(11)

اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان نے بیمہ کمپنیوں کے نظام کا پوری تفصیل سے جائزہ لینے، بیمے کی تمام رائج اقسام پر شریعت اسلامی کی روشنی میں غور وفکر کرنے اور طویل بحث اور مباحثے کے بعد پاکستان میں رائج بیمہ قوانین میں سے درج ذیل کو شریعت کے مطابق قرار دیا:

- جنگی زخموں (بیمہ معاوضہ جات) کا ایکٹ ۱۹۴۳ء
- ہنگاموں کے نقصانات کا بیمہ آرڈیننس ۱۹۴۷ء
- سوشل انشورنس برائے ملازمین آرڈیننس ۱۹۶۲ء
- جنگی خطرات کا بیمہ آرڈیننس ۱۹۷۱ء

(10) ابحاث هيئة كبار العلماء، ٤/٣٠٧-٣١٥۔ فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتا، ١٥/٨-٩۔

(11) قرارداد نمبر:٩(٢/٩)، قرارات توصيات مجمع الفقه الاسلامی، ص :٥٩۔٦٠

- بڑھاپے میں امداد برائے ملازمین ایکٹ ۱۹۷۶ء (بعض ترامیم کے ساتھ)

اسلامی نظریاتی کونسل نے ان سکیموں کے شریعت سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ یہ فنڈ حکومت کی طرف سے تکافلی رفاہی بنیادوں پر چلائے جاتے ہیں اور ان میں تجارت کا کوئی عنصر شامل نہیں ہوتا اور نہ ان میں سود، قمار اور اکل حرام جیسے قبیح عناصر ہی شامل ہیں (12)۔

کونسل کی رائے میں باقی قوانین بیمہ اور بیمہ کا موجودہ نظام سود، قمار بازی اور اکل حرام پر مشتمل ہونے کی وجہ سے درست نہیں (13)۔

سود سے متعلق اللہ تعالیٰ کے واضح احکام موجود ہیں۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے؛

﴿وَاَحَلَّ اللّٰہُ الْبَیْعَ وَحَرَّمَ الرِّبٰو﴾ (البقرہ۲:۲۷۵)

اور اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال قرار دیا ہے اور سود کو حرام۔

غرر سے مراد ایسا معاملہ ہے جس کے انجام کا پتا نہ ہو۔ علامہ کاسانی غرر کی تعریف ان الفاظ میں کرتے ہیں؛

الغرر هو الخطر الذى استوى فيه طرف الوجود والعدم بمنزلة الشك (14)

غرر اس خطرے کا نام ہے جس میں وجود اور عدم کا شک مساوی حیثیت میں پائے جائیں

دھوکا اور غرر رکھنے والے معاملات سے نبی کریم ﷺ نے سختی سے منع فرمایا ہے۔ ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں؛ نهى رسول الله ﷺ عن بيع الغرر (15) (رسول اللہ ﷺ نے دھوکے کی خرید و فروخت سے منع فرمایا)۔ قمار بازی کو خود اللہ وحدہٗ لاشریک نے عمل شیطان قرار دے کر اس سے بچنے کا حکم دیا ہے۔ قرآن پاک میں ارشاد ہے؛

﴿انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطن

---

(12) گیارھویں رپورٹ، اسلامی نظریاتی کونسل، بیمہ و قوانین بیمہ، مارچ ۱۹۸۴ء، ص ۱۵-۲۱۔

(13) گیارھویں رپورٹ، اسلامی نظریاتی کونسل، بیمہ و قوانین بیمہ، مارچ ۱۹۸۴ء ص ۱۲

(14) الكاسانى، علاء الدين، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع، ۱۳۶/۵۔

(15) الجامع الترمذى، باب ماجاء فى كراهية الغرر، حديث نمبر ۱۱۵۱۔

فاجتنبوہ﴾ (المائدہ ۵:۹۰)

یہ شراب اور جوا، یہ آستانے اور پانسے سب گندے شیطانی کام ہیں، لہذا ان سے بچتے رہو۔

مذکورہ بالا دلائل کی روشنی میں کونسل نے بیمے کے موجودہ نظام اور قوانین کو خلاف شریعت قرار دیتے ہوئے کہا کہ ضروری ہے کہ بیمے کے نظام کو اسلامی نظام سے مربوط کرنے کیلئے اس میں سے سود، غرر، قمار اور اکل حرام جیسے تمام عناصر کا خاتمہ کیا جائے اور اسے امداد باہمی، یعنی اجتماعی تعاون و تکافل کے اصول پر چلایا جائے، نیز اس سے صرف وہ لوگ استفادہ کریں جو اس اجتماعی مفاد کیلئے مالی قربانی دینے کیلئے تیار ہوں۔ اس تجویز کو عملی جامہ پہنانے کیلئے کونسل نے خود اسلامی نظام تکافل (بیمہ) وضع کیا۔

کونسل نے دو طرح کے تکافل پروگرام تجویز کیے۔ ۱- عمومی تکافل ۲- خصوصی تکافل۔ عمومی تکافل سے مراد وہ قلیل المدت معاہدات ہیں جن کا مقصد بیمہ دار کو حادثے کے نتیجے میں پہنچنے والے نقصان کی تلافی کرنا ہوتا ہے۔ یہ تلافی عام طور پر ایک متعین رقم کی ادائیگی کی صورت میں ہوتی ہے۔ عمومی تکافل فنڈ میں جمع کرائی جانے والی رقم نا قابل واپسی ہوتی ہے اور یہ رقم فنڈ کے حق میں چندہ تصور کی جاتی ہے۔ یہ معاہدہ عام طور پر ایک سال کی مدت کیلئے کیا جا سکتا ہے۔ عمومی تکافل میں جہازوں پر لدے ہوئے مال کا بیمہ اور بری، بحری اور ہوائی جہاز کے سفر کا بیمہ وغیرہ شامل ہیں(16)۔

خصوصی تکافل طویل المیعادی بیمہ (مثلاً زندگی، گاڑیوں، مشینوں اور جہاز وغیرہ کا بیمہ) کہلاتا ہے جس کی مدت ایک سال سے زائد کوئی بھی مدت ہو سکتی ہے۔ اس تکافلی فنڈ میں بیمہ دار کی طرف سے ادا کی جانے والی رقم کے دو حصے ہوتے ہیں، ایک وہ حصہ جسے مضاربت یا مشارکت کی بنیاد پر کاروبار میں لگایا جائے گا اور معاہدے کے اختتام پر اصل رقم مع تجارتی منافع اسے، یا اس کے وارثوں کو ادا کر دی جائے گی۔ دوسرا حصہ اس فنڈ کے حق میں چندہ تصور ہوتا ہے اور نا قابل واپسی ہوتا ہے۔ پہلے حصے کے باقی منافع اور دوسرے حصے کے چندے سے دعاوی کی رقمیں ادا کی جاتی ہے۔ پہلی قسم کی رقم سے حاصل ہونے والے منافع کو دوسرے مقاصد، مثلاً بیٹی کی شادی، بچوں کی تعلیم اور گھر وغیرہ کی مرمت کیلئے بھی دیا جا سکتا ہے(17)۔

کونسل نے تکافل کے اس نظام کو حکومتی سرپرستی میں چلانے کی تجویز دی ہے اور کہا ہے کہ حکومت

---

(16) اسلامی انشورنس رپورٹ، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، جون ۱۹۹۲ء، ص ۷۵۔

(17) اسلامی انشورنس رپورٹ، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، جون ۱۹۹۲ء، ص ۷٦۔

اس ادارے کو اپنے نفع کیلئے نہیں چلائے گی ،مگر اس کے انتظامی اخراجات اسی کے منافع سے پورے کیے جائیں گے۔ اسے سرکاری سرپرستی میں چلانے کے لیے نیشنل انشورنس کارپوریشن یا سٹیٹ لائف انشورنس کارپوریشن وغیرہ کو ذمہ داری دی جائے گی ، البتہ نجی سرپرستی میں یہ ادارہ چلائے جانے کی گنجائش بھی موجود ہے۔ اس ادارے کی کارکردگی کو دینی خطوط پر پرکھنے کیلئے ایک شریعہ بورڈ کی تجویز دی گئی ہے جو ماہرین شریعت پر مشتمل ہوگا۔ یہ بورڈ اس تکافلی فنڈ کو شریعت کے مطابق چلانے کی نگرانی کرے گا اور اس ادارے کو شرعی رہنمائی بھی فراہم کرے گا(18)۔

بیمے سے متعلق کونسل کا یہ خاکہ بہت جامع اور عملی طور پر قابل عمل ہے، کیونکہ اس کی تیاری میں پاکستان کی معروف بیمہ کمپنیوں کے سربراہ بھی شریک تھے جو عملی مشکلات کے حل کے لیے انتہائی مفید معاونت کرتے ہیں۔ اس تکافل کے نظام کا اگر موجودہ نظام بیمہ سے تقابل کیا جائے تو عمومی تکافل آج کے دور کی جنرل انشورنس سے مماثلت رکھتا ہے اور خصوصی تکافل لائف انشورنس سے مشابہت رکھتا ہے۔

اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا میں ہندوستان کے مخصوص حالات میں کہ جہاں آئے روز فرقہ وارانہ فسادات میں مسلمانوں کے بھاری جانی و مالی نقصانات ہوتے ہیں، اس پس منظر میں انشورنس کے مسئلہ پر غور کیا گیا اور ایک کمیٹی بنائی گئی اگرچہ اس اجلاس میں اصولی طور پر یہ فیصلہ تو کرلیا گیا تھا کہ ''ہندوستان کے مخصوص حالات میں مسلمانوں کے لیے جان و مال کا بیمہ کرانا جائز دیا جائے'' تاہم مسئلہ یہ تھا کہ کیا فرقہ وارانہ فسادات کی صورت میں رائج انشورنس قانون میں جانی و مالی بیمہ کا تحفظ حاصل بھی ہے یا نہیں؟(19) چنانچہ مذکورہ کمیٹی نے اپنی رپورٹ میں کہا کہ اس حوالے سے انشورنس کمپنیوں کی پالیسی واضح نہیں ہے اگرچہ قانون کی رو سے ان فسادات میں ہونے والے مالی و جانی نقصانات کو تحفظ حاصل ہے۔ اس کمیٹی نے اس مسئلہ کی مذید معلومات کیلئے ایک اور کمیٹی قائم کرنے کی سفارش کی (20) اس کمیٹی نے پانچویں سیمینار میں اپنی رپورٹ پیش کی کہ لائف کارپوریشن آف انڈیا کے اعلانیہ کی دفعہ ۱۰ شق 3.A.B میں فرقہ وارانہ فسادات سے پہنچنے والے نقصانات کا استثناء دراصل دفعہ نمبر ۱۰ سے حاصل ہونے والی ان مراعات سے استثناء ہے جس کے تحت حادثاتی موت کی صورت میں اصل انشورنس پالیسی پر اضافی رقم دی جاتی

(18) اسلامی انشورنس رپورٹ، اسلامی نظریاتی کونسل اسلام آباد، جون ۱۹۹۲ء، ص ۷۷،۷۸۔

(19) جدید فقہی مباحث، ج ۴، ص ۵۹۷-۵۹۸۔

(20) جدید فقہی مباحث، ج ۴، ص ۵۹۷-۵۹۸۔

ہے۔ اس صورت میں اس اضافی رقم کے بغیر اصل پالیسی کے مطابق انشورنس ملے گی ۔ چنانچہ اس وضاحت کے بعد اکیڈمی کی کمیٹی نے مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنؤ اور دار العلوم دیوبند کے انشورنس کی بابت فیصلوں اور فتوؤں کو سامنے رکھتے ہوئے قرار دیا'

''مروجہ انشورنس اگرچہ شریعت میں ناجائز ہے کیوں کہ وہ ربوا، قمار، غرر جیسے شرعی طور پر ممنوع معاملات پر مشتمل ہے ۔ لیکن ہندوستان کے موجودہ حالات میں جب کہ مسلمانوں کی جان و مال، صنعت وتجارت وغیرہ کو فسادات کی وجہ سے ہر آن شدید خطرہ لاحق رہتا ہے اس کے پیش نظر''الضرورات تبیح المحظورات ''رفع مزر، دفع حرج اور تحفظ جان و مال کی شرعا اہمیت کی بنا پر ہندوستان کے موجودہ حالات میں جان و مال کا بیمہ کرانے کی شرعاً اجازت ہے'' (21)۔

مندرجہ بالا بحث سے یہ ثابت ہوا کہ تمام اداروں کے مابین موجودہ مروجہ انشورنس کے ناجائز وحرام ہونے پر اتفاق واجماع پایا جاتا ہے۔اس کے متبادل کے لیے ہر ایک ادارہ کوشاں ہے۔ فقہ اکیڈمی انڈیا کی بھی اس کے بارے میں بالکل یہی رائے ہے کہ یہ ناجائز ہے تاہم فقہ الاقلیات کے ضمن میں محض مجبوری اور مسلمانوں کے ہندوستان میں مخصوص حالات کی وجہ سے وہاں اس کی اجازت دی گئی ہے۔

۳۔لاٹری

لاٹری کی تعریف قانون کی زبان میں یہ کی گئی ہے کہ''وہ ایسا کھیل ہے جس میں کئی لوگ شریک ہوتے ہیں، ہر شخص ایک چھوٹی رقم ادا کر کے اپنی قسمت نکلنے کا آرزومند ہوتا ہے، طریقہ یہ ہوتا ہے کہ ایک بڑی رقم یا کوئی سامان رکھ دیا جاتا ہے، اور ہر شریک شخص کو ایک نمبر ملتا ہے، پھر تمام نمبروں کو ایک جگہ رکھ دیا جاتا ہے، اور ان میں سے ایک نمبر یا ایک سے زیادہ نمبر اٹھا لئے جاتے ہیں، جس کا نمبر نکلتا ہے وہی نصیب (متعین رقم یا سامان) جیتنے والا قرار پاتا ہے۔ چنانچہ اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے قرار دیا کہ

اس تعریف کی رو سے لاٹری رنصیب کا عمل قمار (جوا) میں داخل ہے، کیونکہ اس میں حصہ لینے والا ہر شخص یا تو پورے نصیب کا حق دار ہو جاتا ہے یا اپنی ڈالی ہوئی رقم سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے، یہی حرام قمار ہے۔

بعض قوانین نے اس کے جواز کے لئے یہ دلیل پیش کرنا چاہی ہے کہ اس کی آمدنی کا ایک حصہ خیراتی کاموں میں خرچ کیا جاتا ہے، یہ استدلال فقہ اسلامی میں ہرگز قابل تسلیم نہیں ہے، کیونکہ قمار حرام ہے خواہ اس کے پیچھے کوئی بھی مقصد ہو، میسر (اہل جاہلیت کا جوا) میں بھی جیتنے والا اپنی آمدنی کو غریبوں پر تقسیم کر دیتا تھا، اور یہی پہلو میسر کا وہ نفع ہے جس کی طرف قرآن نے آیت میں اشارہ کیا ہے، لیکن اس نفع کے باوجود قرآن نے اس کو حرام کہا، کیونکہ اس کا گناہ اس کے نفع سے بڑھ کر ہے، آیت قرآنی ہے: ﴿یسئلونك عن الخمر والمیسر قل فیهما إثم کبیر ومنافع للناس وإثمهما أکبر من نفعهما﴾ (سورہ البقرہ : ۲۱۹) (لوگ آپ سے شراب اور قمار کی نسبت دریافت کرتے ہیں، آپ فرما دیجئے کہ ان دونوں میں گناہ کی بڑی بڑی باتیں بھی ہیں اور لوگوں کو فائدے بھی ہیں، اور گناہ کی باتیں ان فائدوں سے زیادہ بڑھی ہوئی ہیں)۔ پھر اللہ تعالیٰ نے حکم نازل کیا: ﴿یا أیها الذین آمنوا إنما الخمر والمیسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشیطٰن فاجتنبوه لعلکم تفلحون ﴾ (سورہ المائدہ :۹۰) (اے ایمان والو! بات یہی ہے کہ شراب اور جوا اور بت وغیرہ اور قرعہ کے تیر یہ سب گندی باتیں شیطانی کام ہیں، سو اس سے بالکل الگ رہو تا کہ تم کو فلاح ہو)۔

ھیئۃ کبار العلماء سعودی عرب کے نزدیک بعض کمپنیاں اور حکومتیں وغیرہ لوگوں سے ملین، بلین (مال کثیر) جمع کرتی ہیں۔ اور جو لوگ یہ مال جمع کراتے ہیں۔ جوئے کی تقسیم کی طرح ان میں سے تھوڑے سے لوگوں کو بصورت انعام کچھ واپس کرتے ہیں اور باقی خود کھا جاتے ہیں۔ اس مقصد کیلئے چھوٹے چھوٹے کارڈز نکالتے ہیں جن کو لاٹری کے کارڈز کہتے ہیں جو بنکوں وغیرہ کے ذریعے دیئے جاتے ہیں۔ تو ان کے اس عمل کے بارے میں اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء سے دریافت ہوا تو لجنۃ نے قرار دیا کہ یہ معاملہ قمار کی قسم سے ہے۔ اور قمار جوئے میں سے ہے اور یہ سھم اور نصیب سے ہے ازلام المیسر سے ہے۔ اس کو سحب بھی کہا جا سکتا ہے۔ کہ چند ایک تو عظیم فائدہ پائیں اور باقی خائب و خاسر ٹھہریں۔ یہی صورت تو میسر کے عموم میں داخل ہے۔ جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے ﴿یا ایها الذین اٰمنوا انّما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رِجسٌ من عمل الشیطٰن فاجتنبوهُ لعلکم تفلحون ۝ انما یرید الشیطٰن ان یوقع

بینکم العداوۃ والبغضاء فی الخمر والمیسر ویصدکم عن ذکر اللہ وعن الصلوٰۃ فھل انتم منتھون﴾ (المائدہ ۵:۹۰-۹۱)(22)۔

فیڈرل شریعت کورٹ پاکستان میں مجموعہ ضابطہ تعزیرات پاکستان (PPC) 294-A کو چیلنج کیا گیا کہ عوام کیلئے لاٹری منع کی گئی ہے جبکہ حکومت کو اجازت ہے کہ وہ اس طرح کی مختلف سکیمیں متعارف کرواسکتی ہے جن میں لاٹری کی تمام اقسام موجود ہیں۔ اس کی اسلام میں اجازت نہیں ہے۔ چنانچہ عدالت نے حکم دیا کہ ضابطہ تعزیرات پاکستان (PPC) کے سیکشن 294-A اور 294-B اسلامی تعلیمات کے خلاف ہیں، ان میں ضروری ترامیم کی جائیں (23)۔

لاٹری اور قمار وجوئے کی قسم کے جتنے کاروبار یا کھیل ہیں ان اداروں نے بالعموم ان کو حرام اور خلاف اسلام قرار دیا ہے، اس پر اتفاق ہے۔

۴۔قسطوں پر خرید وفروخت

مجمع الفقہ الاسلامی جدہ نے اپنے چھٹے اجلاس میں مذکورہ موضوع پر غور کیا اور مناقشہ کے بعد درج ذیل فیصلے کئے:

اول: نقد قیمت کی بہ نسبت ادھار قیمت میں زیادتی جائز ہے، اسی طرح یہ بھی جائز ہے کہ سامان کی نقد قیمت اور چند مقررہ مدتوں میں بالاقساط قیمت دونوں ذکر کئے جائیں، البتہ بیع اسی وقت درست ہوگی جب فریقین نقد یا ادھار کسی کی تعیین کرلیں، اگر بیع میں نقد یا ادھار دونوں میں سے کسی کی تعیین نہ کی گئی ہو، بایں طور کہ ایک مقررہ قیمت پر قطعی اتفاق نہیں ہوسکا ہو تو ایسی بیع شرعاً جائز نہیں ہے۔

دوم: ادھار بیع میں یہ جائز نہیں ہے کہ عقد کے اندر ہی قسط وار ادائیگی کے سود کا قیمت سے علاحدہ کر کے اس طور پر ذکر کیا جائے کہ وہ مدت کے ساتھ وابستہ ہو، خواہ فریقین نے انٹرسٹ کی کوئی شرح خود متعین کر لی ہو یا اسے بازار کے رائج شرح ہی سے مربوط کیا ہو۔

سوم: مقروض مشتری اگر مقررہ وقت پر قسطوں کی ادائیگی میں تاخیر کرے تو اس پر قرض کے علاوہ کوئی اضافی رقم عائد کرنا جائز نہیں ہے خواہ اس کی شرط پہلے سے لگادی گئی ہو یا نہ لگائی گئی ہو، کیونکہ یہ صورت سود کی

---

(22) فتاویٰ اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء، ۱۵/ ۲۰۰-۲۰۵۔

(23) پی ایل ڈی، ۱۹۸۹ء، ایف ایس سی ۶۰۔

ہے جو حرام ہے۔

چہارم: باحیثیت مقروض کے لئے مقررہ وقت پر قسط کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرنا حرام ہے، لیکن اس کے باوجود تاخیر سے ادائیگی پر کسی معاوضہ کی شرط لگانا جائز نہیں ہے۔

پنجم: قسطوں پر فروخت کرنے والا ایسی شرط لگا سکتا ہے کہ اگر خریدار وقت مقررہ پر قسط کی ادائیگی نہیں کرتا ہے تو تمام قسطوں کی فوری ادائیگی ضروری ہو جائے گی، بشرطیکہ عقد کے وقت ہی فریقین اس شرط پر اتفاق کرلیں۔

ششم: بائع کے لئے یہ جائز نہیں ہے کہ فروخت شدہ سامان کی ملکیت بیع کے بعد اپنے پاس محفوظ رکھے، البتہ وہ خریدار پر یہ شرط لگا سکتا ہے کہ مؤخر قسطوں کی وصولیابی کی ضمانت کے بطور وہ سامان بطور رہن بائع کے پاس رہے گا۔

اجلاس نے سفارش کی کہ اس موضوع سے تعلق رکھنے والے دیگر مسائل پر مزید تحقیق و تیاری کے بعد غور و فکر کر کے حتمی فیصلے کئے جائیں گے، یہ مسائل درج ذیل ہیں:

الف۔ بائع کا بینک کے پاس مستقبل میں واجب الادا قسطوں پر بٹہ لگوانا۔

ب۔ قرض میں کچھ کمی کردی جائے اور اس کے بالعوض قرض فوری ادا کر دیا جائے۔

ج۔ مؤخر قسطوں پر موت کا کیا اثر پڑے گا۔(24)

اکیڈمی نے ساتویں اجلاس میں مذکورہ موضوع پر آنے والے مقالات اور بحث و مباحثہ کی روشنی میں درج ذیل امور طے کئے:

اول: قسطوں پر خرید و فروخت شرعاً جائز ہے، خواہ اس میں نقد کی بہ نسبت ادھار کی قیمت زیادہ رکھی گئی ہو۔

دوم: تجارتی کاغذات (چیک، پرامیسری نوٹ، بل آف ایکسچینج) ادائیگی قرض کی توثیق کی تحریری جائز صورتیں ہیں۔

سوم: تجارتی کاغذات کی منہائی شرعاً ناجائز ہے، کیونکہ انجام کار اس کی شکل ربا النسیئہ کی ہوتی ہے جو حرام ہے۔

چہارم: ادھار قرض میں قبل از وقت ادائیگی کی غرض سے کمی کرنا شرعاً جائز ہے، خواہ قرض دینے والا اس کی

(24) قراردادنمبر: ٥١ (٦/٢)، قرارات توصيات مجمع الفقه الاسلامی، ص: ١٧٨۔١٨٠

فرمائش کرے یا مقروض، جب تک اس بات کا پیشگی معاہدہ نہ ہو، اور قرض خواہ ومقروض کے درمیان صرف دوفریقی تعلقات ہو، یہ صورت حرام سود میں داخل نہیں ہے، لیکن جب تیسرا فریق درمیان میں آجائے تو ناجائز ہوگا کیونکہ ایسی صورت میں تجارتی کاغذات کی منہائی کا حکم ہوجائے گا۔

پنجم: قرض خواہ اور مقروض کے درمیان یہ معاہدہ درست ہے کہ واجب شدہ اقساط میں سے کسی قسط کی بر وقت ادائیگی اگر مقروض نہ کرے بشرطیکہ وہ تنگدست نہ ہو تو ساری قسطیں نقد ہوجائیں گی۔

ششم: اگر مقروض کی موت، یا مفلسی یا ٹال مٹول کی صورت میں قرض کی فوری ادائیگی لازم آجاتی ہو تو ان تمام حالتوں میں قبل از وقت ادائیگی کی وجہ سے واجب الادا رقم میں باہمی رضامندی سے کمی کرنا جائز ہوگا۔

ہفتم: جس تنگدستی کی بنا پر مہلت حاصل ہوتی ہے، اس کا معیار یہ ہے کہ مقروض کے پاس اپنی حاجات اصلیہ کے علاوہ اس قدر مال نہ ہو کہ وہ اپنے قرض کی ادائیگی نقد یا سامانوں کی شکل میں کرسکے۔(25)

اسی طرح **اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء** نے بیع بالاقساط کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے قرار دیا کہ جب کوئی چیز مثلاً کار وغیرہ ایک قیمت پر خریدی جو کہ معلوم ہے اور کسی خاص مدت کی اقساط پر اس کو آگے بیچا تو یہ جائز ہے۔ جیسا کہ آیت ﴿**يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدينٍ إلىٰ اجلٍ مسمىً فاكتبوهُ**﴾ (البقرہ ۲:۲۸۲) اور یہی کچھ نبی کریم ﷺ سے بھی ثابت ہے۔ ہاں البتہ اگر اقساط میں تاخیر ہوجانے کے سبب پھر وہ تعین شدہ قیمت پر کچھ اور بڑھائے تو یہ اجماع سے ناجائز ثابت ہے۔ کیونکہ اس میں **ربا الجاهلية** کا انطباق ہوتا ہے اور اس بارے میں قرآن میں حکم ہے۔ اسی فیصلے کی **هيئة كبار العلماء** نے تائید کی (26)۔

چنانچہ مذکورہ بالا موضوع جس پر ان دو اداروں نے اتفاق کیا ہے اس پر بالعموم علمائے اسلام کا تعامل ہے جو اتفاق کی علامت ہے۔ کسی بھی فقہی ادارے اور شخصیت کی طرف سے اس کی مخالفت نظر سے نہیں گزری۔

---

(25) قراردادنمبر:٦٤(٧/٢)، قرارات توصيات مجمع الفقه الاسلامی، ص:٢٢١-٢٢٢

(26) فتاوىٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، البيوع ١٣، ١/١٥٤-١٥٥۔

۵-پیشگی یا پگڑی

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے اس موضوع پر طے کیا کہ:

اول: پگڑی پر معاہدہ کی درج ذیل چار صورتیں ہیں:

۱- مالک جائداد اور کرایہ دار کے درمیان ابتدائے عقد کے وقت معاہدہ ہو۔

۲- کرایہ دار اور مالک کے درمیان معاہدہ عقد اجارہ کی مدت کے دوران یا اختتام مدت کے بعد ہو۔

۳- کرایہ دار اور دوسرے نئے کرایہ دار کے درمیان عقد اجارہ کی مدت کے دوران یا اس کے اختتام کے بعد معاہدہ ہو۔

۴- مالک و کرایہ دار ہر دو اور نئے کرایہ دار کے درمیان مدت اجارہ ختم ہونے سے پہلے یا اختتام مدت کے بعد معاہدہ ہو۔

دوم: اگر مالک اور کرایہ دار کے درمیان یہ معاہدہ ہو کہ کرایہ دار مالک کو ماہانہ کرایہ کے علاوہ ایک مخصوص رقم دے گا (جسے بعض ممالک میں پگڑی کہا جاتا ہے) تو اس میں شرعاً کوئی مانع نہیں ہے، یہ مخصوص رقم کرایہ کی مدت کے متعینہ اجرت کا ایک حصہ قرار پائے گا، اور معاملہ فسخ کرنے کی صورت میں اس رقم پر اجرت کے احکام نافذ ہوں گے۔

سوم: اگر مالک اور کرایہ دار کے درمیان مدت اجارہ کے دوران یہ معاہدہ ہو کہ مالک کرایہ دار کو ایک رقم دے گا اور کرایہ دار اس کے عوض اپنے اس حق سے دستبردار ہو جائے گا جو کرایہ کی بقیہ مدت تک اس جائداد سے نفع اٹھانے کے سلسلہ میں حاصل تھا تو یہ بھی شرعاً جائز ہے، کیونکہ یہ اس حق منفعت کا بدل ہے جو کرایہ دار اپنی خوشی سے مالک کو فروخت کر رہا ہے۔

اگر کرایہ کی مدت ختم ہو جائے اور عقد کی دوبارہ تجدید صراحتاً یا اس بابت اس کے کسی مقررہ ضابطہ کی وجہ سے از خود ضمناً نہیں ہو جاتی ہے تو پگڑی درست نہیں ہوگی، اس لئے کہ کرایہ دار کا حق ختم ہونے کے بعد مالک ہی اپنی ملکیت کا زیادہ حق دار ہے۔

چہارم: اگر پہلے کرایہ دار اور دوسرے نئے کرایہ دار کے درمیان مدت اجارہ کے دوران یہ معاہدہ ہو کہ پہلا کرایہ دار کرایہ کی بقیہ مدت کے اپنے حق سے دستبردار ہو جائے گا اور نیا کرایہ دار اس کے عوض ماہانہ کرایہ کے علاوہ ایک رقم (پگڑی) اس کرایہ دار کو دے گا تو مالک مکان اور پہلے کرایہ دار کے درمیان ہونے والے عقد

اجارہ کے تقاضوں اور احکام شرعیہ سے ہم آہنگ رائج قوانین کی رعایت کرتے ہوئے یہ پگڑی شرعاً جائز ہے۔

طویل مدتی اجارہ میں کرایہ دار کے لئے جائز نہیں ہوگا کہ وہ دوسرے کرایہ دار کو مالک کی اجازت کے بغیر اصل سامان کرایہ پر دے، یا اس پر کوئی پگڑی لے اس لئے کہ یہ عقد اجارہ کی اس صراحت کے خلاف ہے جس کی اجازت قوانین میں دی گئی ہے۔

اگر مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد پہلے کرایہ دار اور نئے کرایہ دار کے درمیان معاہدہ ہو تو پگڑی لینا جائز نہیں ہے، کیونکہ اب سامان کی منفعت میں پہلے کرایہ دار کا حق ختم ہو چکا ہے۔(27)

اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا کے پہلے ہی اجلاس میں دکان یا مکان کو کرائے پر دیتے وقت کرائے کے علاوہ جو رقم پیشگی یا پگڑی کے نام سے لی جاتی ہے اس مسئلہ کی شرعی حیثیت پر غور کیا گیا۔ علماء کی مختلف آراء کے بعد پانچ جامع سوالات تیار کر کے اُن پر جوابات لیے گئے اور یوں طے پایا:

۱- مالک مکان زر ضمانت وڈپوزٹ کے نام سے کرایہ دار سے جو پیشگی رقم وصول کرتا ہے بہتر ہے کہ اس کو بعینہ محفوظ رکھا جائے اگر مالک اس کو خرچ کر دے تو وہ اس بات کا ضامن ہوگا کہ کرایہ داری کی مدت ختم ہوتے ہی وہ رقم کرایہ دار کو فوراً واپس کر دے۔

۲- اگر کوئی مکان یا دکان کرایہ پر دیا جائے اور مالک مکان مروجہ پگڑی کے نام پر اصل ماہوار کرایہ کے علاوہ بھی نقد رقم کرایہ دار سے وصول کرے تو سمجھا جائے گا کہ مالک مکان نے بحیثیت مالک اپنے مکان کو کرایہ دار سے واپس لینے کے حق سے دست برداری کا عوض وصول کر لیا ہے اور یہ رقم اس کے لیے اس حق کے عوض ہونے کی بنیاد پر جائز ہوگی۔ آئندہ اگر مالک مکان کرایہ دار سے مکان واپس لینا چاہے تو کرایہ دار کا حق ہوگا کہ وہ مکان خالی کرنے کا عوض جس پر ہر دو فریق راضی ہو جائیں مالک مکان سے وصول کرے اور اس صورت میں کرایہ دار دوسرے کرایہ دار کے حق میں باہمی طے شدہ رقم کے عوض اپنے اس حق سے جو اس نے اصل مالک سے عوض دے کر حاصل کیا تھا دست بردار ہو سکتا ہے۔

۳- مالک مکان نے پگڑی لیے بغیر مکان کرایہ پر دیا اور اجارہ کی مدت اصل معاہدہ میں مقرر نہیں کی گئی ہو تو اس صورت میں مالک مکان کو حق ہوگا کہ جب چاہے مکان خالی کرا لے۔ البتہ مالک مکان کو

---

(27) قرارداد نمبر: ۳۱ (۴/۶)، اقرارات توصیات مجمع الفقہ الاسلامی، ص: ۱۲۷-۱۲۹

چاہیے کہ خالی کرانے کے نوٹس اور خالی کرنے کی تاریخ کے درمیان ایسی مہلت دے جو مقامی حالات کے پیش نظر مناسب ہو اور جس میں مالک اور کرایہ دار کو کوئی خاص ضرر لاحق نہ ہو اور کرایہ دار کو بھی چاہیے کہ اس مناسب مہلت میں مکان خالی کر دے۔

۴- جو مکان یا دکان بغیر پگڑی لیے کرایہ پر دی گئی ہو، مالک مکان کو مکان واپس کرتے وقت کرایہ دار کیلئے اس سے پگڑی طلب کرنا جائز نہ ہوگا۔

مسلمانوں کو اس طرف متوجہ کیا گیا کہ اپنے معاملات میں شریعت کا خاص خیال رکھیں، شریعت چاہتی ہے کہ کسی بھی معاہدہ کے بارے میں معاہدہ کے ہر دو فریق تمام ضروری متعلق امور کو وضاحت اور صراحت کے ساتھ باہم طے کر لیں تاکہ آئندہ کوئی نزاع پیدا نہ ہو اور فریقین ضرر سے محفوظ رہیں۔ اس سلسلہ میں خصوصیت سے یہ سفارش کی گئی کہ کرایہ داری کا معاملہ طے کرتے وقت مدت کا تعین کر لیا جائے اور اگر مالک مکان عوض لے کر ہمیشہ کے لیے خالی کرانے کے حق سے دست بردار ہونا چاہتا ہے تو فریقین صراحۃً آپس میں طے کر لیں (28)۔

مندرجہ بالا دونوں اداروں نے مختلف دلائل وشرائط کا اعتبار کرتے ہوئے اس معاملہ کو جائز ٹھہرایا ہے۔ بہر حال معاملہ کا باہم رضامندی وصراحۃ ہونا اور مدت کا تعین ہونا چاہیے۔

۶- اسٹاک ایکسچینج

عہد جدید کے کاروبار کے اس روز افزوں طریقے پر سعودی عرب میں قائم تینوں اداروں نے کام کیا ہے۔

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے اسٹاک ایکسچینج کے موضوع پر غور کرتے ہوئے المعهد الاسلامی للبحوث والتدریب برائے اسلامک ڈویلپمنٹ بنک کے باہمی تعاون اور حکومت مراکش کی وزارت اوقاف وشئون اسلامیہ کی ضیافت پر اسٹاک ایکسچینج سیمینار رباط میں منعقد کیا اور قرار دیا کہ شریعت اسلامی نے حلال کمائی کی ترغیب دی ہے، مال کی سرمایہ کاری اور ذخائر کی افزائش کو اسلامی سرمایہ کاری کی بنیادوں پر انجام دینے کا حکم دیا ہے، جن میں خطرات کا بار مشترکہ اٹھایا جاتا ہے، اور جن میں قرضداری کے خطرات بھی ہیں۔ اموال کی گردش اور تیز رفتار سرمایہ کاری کے میدان میں اسٹاک ایکسچینج کا ایک اہم رول ہے، اس سے دلچسپی اور اس کے

(28) جدید فقہی مباحث، ج ۲، ص ۵۶۷۔

تعلق سے شرعی احکام کی تعیین ایک اہم ضرورت کی تکمیل ہے، کہ لوگوں کو موجودہ دور کے نو پیش آمدہ مسائل میں شرعی رہنمائی ملتی ہے، چنانچہ فقہاء کرام نے مالی معاملات بالخصوص بازاروں کے احکام اور نظام محاسبہ سے متعلق قابل قدر کوشش کی اور یہی اہمیت ان ثانوی بازاروں کو بھی حاصل ہے جو سرمایہ کاروں کو اولین بازاروں میں دوبارہ داخل ہونے کا موقع فراہم کرتے ہیں، اور نقد سرمایہ کے حصول کا موقع بھی فراہم کرتے ہیں، اور اس اعتماد کے ساتھ مال کی سرمایہ کاری کرنے پر ہمت افزائی کرتے ہیں کہ ضرورت پڑنے پر بازار سے باہر ہوا جاسکتا ہے۔

موجودہ اسٹاک ایکسچینج کے قوانین، نظام اور ان کے وسائل و ذرائع کی اکیڈمی روشنی میں درج ذیل امور طے کیے گئے:

اول: اسٹاک ایکسچینج سے دلچسپی دراصل مال کے تحفظ اور اس کی افزائش سے متعلق ایک فریضہ کی تکمیل ہے، اس کے ذریعہ عمومی ضروریات کو پورا کرنے اور مال کے دینی و دنیوی حقوق کی ادائیگی کے سلسلہ میں تعاون حاصل ہوتا ہے۔

دوم: اسٹاک ایکسچینج -گرچہ اس کی بنیادی فکر کی ضرورت ہے۔ موجودہ صورت حال میں یہ اسلامی نقطۂ نظر سے مال کی افزائش و سرمایہ کاری کے مقاصد کی تکمیل کرنے والے نمونہ کی حیثیت نہیں رکھتے ہیں، اس صورت حال کا تقاضا ہے کہ فقہاء کرام اور ماہرین اقتصادیات مشترکہ عملی جدوجہد کے ذریعہ موجودہ نظام اور ان کے وسائل و ذرائع کا جائزہ لیں اور اسلامی شریعت کے اصولوں کی روشنی میں جہاں تبدیلی و ترمیم کی ضرورت محسوس کریں، ترمیم کریں۔

سوم: اسٹاک ایکسچینج کا تصور کچھ انتظامی امور پر قائم ہے، اس لئے ان پر عمل درآمد کی بنیاد مصالح مرسلہ ہوں گے جو کسی عام شرعی اصول کے تحت آتے ہوں اور کسی شرعی نص یا قاعدہ سے ٹکراتے نہ ہوں، یہ انتظامی امور اسی طرح ہیں جیسے کوئی سربراہ کسی خاص پیشہ یا دیگر وسائل سے متعلق تنظیمی امور جاری کرتا ہے اور جب تک وہ اسلامی اصول وضوابط کے مطابق ہوں، ان کی خلاف ورزی اور ان پر عمل نہ کرنے کے لئے حیلہ سازی درست نہیں ہوتی ہے (29)۔

(29) قراردادنمبر:٥٩(٦/١٠)، قرارات توصيات مجمع الفقه الاسلامی، ص:١٩٦-١٩٨

ا۔اسٹاک ایکسچینج میں شیئرز کے کاروبار کے حوالے طے ہوا کہ

ا۔معاملات اپنی اصل کی رو سے حلال ہوتے ہیں، اس لئے جائز اغراض اور سرگرمیوں کے لئے شرکت والی کمپنی کا قیام درست ہے۔ا

۲۔یسی کمپنیاں جن کا بنیادی مقصد ہی حرام ہو،مثلاً سودی کاروبار،حرام اشیاء تیار کرنا یا اس کی تجارت کرنا،ان کمپنیوں کے شیئرز خریدنا باتفاق آراء حرام ہے۔

۳۔ایسی کمپنیاں جن کا بنیادی کاروبار حلال ہے لیکن کبھی کبھی حرام کاروبار مثلاً سود وغیرہ میں وہ ملوث ہوجاتی ہیں،اصل تو یہی ہے کہ ایسی کمپنیوں کا شیئر خریدنا جائز نہ ہو۔

یادرہے کہ اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے بھی شیئرز کی خرید وفروخت کے معاملے میں بالکل یہی موئقف اختیار کیا ہے۔(30)

۲-ضمان الاصدار(Under Writing):

ضمان الاصدار کا مطلب یہ ہے کہ کسی کمپنی کے قائم کرتے وقت ایسا معاہدہ کرنا جس کی رو سے فریق ثانی اس کمپنی کے جاری کردہ تمام شیئرز یا کچھ شیئرز کے ضامن ہونے کی ذمہ داری قبول کرلے،یعنی ضمانت کی ذمہ داری قبول کرنے والا فریق عہد کرتا ہے کہ کمپنی کے جاری کئے ہوئے حصص میں سے جو حصص فروخت نہیں ہوں گے ان کے خرید لینے کا وہ پابند ہوگا،اگر یہ عہد کرنے والا فریق باقی ماندہ حصص کو اس کی ظاہری قیمت پر خریدتا ہے اور اس معاہدہ کے عوض کوئی فیس وصول نہیں کرتا ہے تو ایسے معاہدہ میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے،اور اگر معاہدہ کرنے والا ضمانت کو چھوڑ کر کوئی اور عمل انجام دے مثلاً ضروری تحقیق ومطالعہ یا حصص کے لئے بازار کی فراہمی کا عمل تو اس خدمت کا معاوضہ وہ وصول کرسکتا ہے۔

۳-حصص کی خریداری میں قیمت کی قسط وار ادائیگی:

اس میں کوئی شرعی مانع نہیں ہے کہ خریدے ہوئے حصص کی قیمت کا ایک حصہ خریداری کے وقت ادا کردیا جائے اور باقی قیمت قسط وار ادا کی جاتی رہے،اس لئے کہ اس کا مطلب یہ سمجھا جائے گا کہ جتنا حصہ خریدار نے نقد ادا کردیا اس کے بقدر وہ کمپنی میں نقد شریک ہوگیا اور ساتھ ہی یہ وعدہ ہوا کہ آئندہ اقساط کے ذریعہ وہ راس المال میں اضافہ کرے گا،اس صورت میں کوئی حرج نہیں پیدا ہوتا،اس لئے کہ یہ صورت تمام

(30) جدید فقہی مباحث،ج۱۶،ص۴۳۰۔

حصوں کو شامل ہوگی اور کمپنی کی ذمہ داری دوسرے لوگوں کے تئیں اعلان کردہ پورے راس المال کی ہوگی، اس لئے کہ اسی مقدار کو کمپنی کے ساتھ معاہدہ کرنے والوں نے جان کر رضامندی دی ہے۔

۴-حصہ برائے حامل:

بیرر شیئر میں مبیع دراصل وہ حصہ ہوتا ہے جو کمپنی کے تمام اثاثہ جات میں عام ہوتا ہے، اور شیئر سرٹیفکیٹ اس حصہ میں استحقاق کو ثابت کرنے کی دستاویز ہوتی ہے، لہذا اس طریقہ پر حصص جاری کرنے اور اس کی خرید و فروخت میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہے۔

۵-حصص کی خرید وفروخت میں محل عقد:

حصص کی خرید و فروخت میں جس شئ کی خرید و فروخت ہوتی ہے وہ دراصل کمپنی کیا ثاثہ جات میں مشترک ایک حصہ ہوتا ہے، اور شیئر سرٹیفکٹ اس حصہ میں خریدار کے حق کی دستاویز ہوتی ہے۔

۶-ترجیحی حصص(Preferance Share):

یہ جائز نہیں ہے کہ ایسے حصص جاری کئے جائیں جن کو خاص مالی حیثیت دی گئی ہو، مثلاً حصہ دار کے اصل سرمایہ کے تحفظ یا اس پر مخصوص مقدار میں نفع کی ضمانت دی گئی ہو، یا (کمپنی کے خاتمہ کے وقت) حسابات کے تصفیہ یا سالانہ منافع کی تقسیم کے وقت انہیں ترجیح دیا جائے گا۔ ہاں یہ جائز ہے کہ بعض حصص کو انتظامی امور میں کوئی خصوصیت دی جائے۔

۷-سودی طریقہ پر حصص کا کاروبار:

الف۔ یہ جائز نہیں ہے کہ حصص کو سودی قرض کے عوض خریدا جائے جو ایجنٹ یا کوئی دوسرا شخص خریدار کو اس بنیاد پر فراہم کرے کہ یہ حصص اس کے پاس رہن ہوں گے، اس لئے کہ یہ سودی معاملہ ہے جس کی رہن سے توثیق کی گئی ہے، اور یہ دونوں عمل اس نص کی روشنی میں حرام ہیں جس میں سود کھانے والے، کھلانے والے، لکھنے والے اور گواہوں پر لعنت کی گئی ہے۔

ب۔ ایسے حصص کی بیع جائز نہیں ہے جن کی ملکیت فروخت کرنے والوں کو حاصل نہ ہو، وہ اس بنیاد پر فروخت کرے کہ ایجنٹ نے اس سے وعدہ کیا ہے کہ حصص کی حوالگی کے وقت وہ اسے یہ حصص بطور قرض دے گا، اس لئے کہ یہ ایسی بیع ہے جو بائع کی ملکیت میں نہیں ہے، اور یہ ممانعت اس وقت اور قوی ہو جاتی ہے جب حاصل شدہ قیمت دلال کو اس شرط پر دی جائے کہ وہ قرض دینے کے مقابلہ میں یہ رقم سودی اکاؤنٹ میں

رکھوادے جس پر اسے نفع ملے۔

۸- حصص کی بیع اور رہن:

کمپنی کے ضوابط کی رعایت کرتے ہوئے حصص کو فروخت کرنا یا ان کو رہن رکھنا جائز ہے، مثلاً کمپنی کے ضوابط مطلقاً بیع کی اجازت دیتے ہیں یا کمپنی کے قدیم شرکاء کو خریداری میں ترجیحی حق دیتے ہیں، اسی طرح کمپنی کے ضوابط میں درج اس تصریح کا اعتبار ہوگا کہ کمپنی کے شرکاء کے پاس حصہ کو رہن رکھا جاسکے گا جو مشترک حصہ کا رہن ہوگا۔

۹- اجراء کے اخراجات کے ساتھ حصص کا اجراء:

حصص کی قیمت کے ساتھ اجراء کے اخراجات کی تکمیل کے لئے ایک مقررہ تناسب میں رقم کا اضافہ شرعاً ممنوع نہیں ہے بشرطیکہ یہ تناسب مناسب اندازہ کے ساتھ متعین کیا گیا ہو۔

۱۰- نئے شیئرز جاری کرنا:

کمپنی کے اصل سرمایہ میں اضافہ کی خاطر نئے حصص بھی جاری کئے جاسکتے ہیں، بشرطیکہ یہ نئے شیئرز پرانے حصص کی اصل قیمت (جو کمپنی کے اصولوں سے واقف ماہرین کے ذریعہ متعین کی گئی ہو) یا بازاری قیمت کے مطابق جاری کئے جائیں۔

۱۱- حصص کی خریداری کے لئے کمپنی کی ضمانت:

اس مسئلہ پر مزید غور وفکر کی ضرورت محسوس کرتے ہوئے فیصلہ کو آئندہ اجلاس تک کے لئے ملتوی کیا گیا۔

۱۲- جوائنٹ اسٹاک لمیٹیڈ کمپنی کی محدود ذمہ داری:

شرعاً اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ حصص کا کام کرنے والی ایسی کوئی کمپنی قائم کی جائے جو اصل سرمایہ کی حد تک ذمہ داری محدود رکھتی ہو، اس لئے کہ یہ بات اس کمپنی کے ساتھ کاروبار کرنے والوں کو پہلے سے معلوم ہوتی ہے اور حصول علم کے بعد کمپنی کے ساتھ کاروبار کرنے والوں کے لئے کسی دھوکہ کی گنجائش نہیں رہتی۔

اسی طرح اس میں بھی کوئی مانع نہیں کہ بعض حصہ داروں کی ذمہ داری قرض دینے والوں کے مقابلہ میں غیر محدود ہو بشرطیکہ غیر محدود ذمہ داری کو قبول کرنے کا کوئی عوض نہ لیا گیا ہو، یہ طریقہ ان کمپنیوں کا ہے جن میں بعض شرکاء ضامن ہوتے ہیں اور بعض شرکاء محدود ذمہ داری والے ہوتے ہیں۔

۳۱۔حصص کی خرید وفروخت کے لئے اجازت یافتہ بروکر کے واسطہ کی پابندی اور حصص بازار میں کاروبار کرنے کے لئے فیس کی ادائیگی کا لزوم:

متعلقہ انتظامی اداروں کو اس کا حق ہے کہ بعض حصص کی خرید وفروخت کو منظّم کرنے کے لئے ایسا قاعدہ بنائیں کہ ان کی خرید وفروخت مخصوص اجازت یافتہ (Licenced) بروکر کے ذریعہ ہی انجام پاسکتے ہیں، اس لئے کہ یہ انتظامی امور میں سے ہے جن کا مقصد جائز مصالح کو پورا کرنا ہوتا ہے۔

اسی طرح اسٹاک ایکسچینج میں کام کرنے کے لئے فیس کا تعین بھی جائز ہے، اس لئے کہ یہ بھی ان تنظیمی امور میں سے ہے جن کا مدار جائز مصالح کو پورا کرنے پر ہے۔

دوم: عقد اختیار (Options):

الف۔عقد اختیار کی صورت:

عقود اختیار کا مطلب مالی معاوضہ کے بدلہ ذمہ داری لینا ہے کہ کوئی متعین شئ ایک متعین قیمت پر کسی خاص وقت میں یا خاص مدت کے دوران بیچی یا خریدی جائے گی، یہ معاملہ فریقین کے درمیان براہ راست بھی ہوسکتا ہے اور کسی ایسے ادارہ کے توسط سے بھی جو فریقین کے حقوق کی ضمانت لے۔

ب۔حکم شرعی:

عقد اختیار جس صورت میں آج اسٹاک ایکسچینج میں رائج ہے وہ شرع کے معروف عقود میں سے کسی عقد کے ذیل میں داخل نہیں ہوتا ہے، بلکہ نو پیدا شدہ صورت معاملات میں سے ایک ہے۔

اور چونکہ عقد اختیار میں جس چیز پر معاملہ کیا جاتا ہے وہ نہ مال ہے، نہ منفعت اور نہ کوئی مالی حق جس کا عوض لینا جائز ہو، اس لئے یہ عقد شرعاً جائز نہیں ہے، اور چونکہ یہ عقود ابتداءً جائز نہیں اس لئے ان کی خرید و فروخت بعد کو بھی جائز نہیں ہوگی۔

اسی طرح اکیڈمی نے منظّم مارکیٹ میں سامان، کرنسی اور اشاریہ کی تجارت کے سلسلہ میں قرار دیا کہ کرنسی کی خرید وفروخت جائز ہے۔ اور اشاریہ کی خرید وفروخت جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ خالص جوا ہے، وہ ایسی خیالی شئ کی خرید وفروخت ہے جس کا وجود ممکن نہیں ہوتا۔(31)

---

(31) قرارداد نمبر:٦٣(٧/١)، قرارات توصیات مجمع الفقه الاسلامی، ص:٢١١۔٢٢٠

فقہ اکیڈمی مکہ نے بھی اس موضوع پر بحث کی اور قرار دیا کہ

۱۔ اسٹاک ایکسچینج کا مقصود ایک ایسی مستقل ودائمی مارکیٹ کو وجود میں لانا ہے جہاں طلب اور رسد یکجا ہوں، اور خریدار وفروخت کنندہ آمنے سامنے ہوں، یہ چیز بہتر اور مفید ہے جو ان پیشہ وروں کے استحصال کو روکتی ہے، جو ایسے سیدھے سادھے اور غافل لوگوں کو نشانہ بناتے ہیں جنہیں یہ پتہ نہیں ہوتا کہ کون خریداری کا ضرورتمند ہے اور کون فروختگی کا، اور قیمتوں کی حقیقت کیا ہے۔ لیکن اس نمایاں مصلحت کے ساتھ ساتھ اسٹاک ایکسچینج میں چند شرعاً ممنوع معاملات، جوابازی، ناجائز استحصال اور غلط طریقہ سے لوگوں کا مال کھانے کی چیزیں بھی ہوتی ہیں، لہذا اس مارکٹ کی بابت کوئی عام شرعی حکم نہیں دیا جاسکتا، بلکہ اس میں انجام پانے والے معاملات میں سے ہر ہر معاملہ کا علاحدہ علاحدہ حکم بیان کرنا ضروری ہے۔

۲۔ ایسے سامان پر نقد معاملہ کیا جائے جو فروخت کرنے والے کی ملکیت میں موجود ہوں، اور جس سامان پر مجلس عقد میں قبضہ شرط ہے اس میں قبضہ بھی پایا جائے تو وہ شرعاً جائز ہیں، بشرطیکہ اس سامان کی تجارت شرعاً حرام نہ ہو، لیکن اگر فروخت کئے جانے والے سامان فروخت کرنے والے کی ملکیت میں نہ ہوں تو اس عقد میں بیع سلم کی شرائط کا پایا جانا ضروری ہے، پھر قبضہ سے پہلے اس کی فروختگی مشتری کے لئے جائز نہیں ہوگی۔

۳۔ کمپنیوں اور اداروں کے شیئرز جب فروخت کرنے والے کی ملکیت میں ہوں تو ان کی فروختگی شرعاً جائز ہے، بشرطیکہ ان کمپنیوں یا اداروں کا کاروبار شرعاً حرام نہ ہو، جیسے سودی بنکوں کی کمپنیاں اور شراب کی کمپنیاں وغیرہ، کیونکہ ایسی کمپنیوں کے شیئر کی خرید وفروخت شرعاً حرام ہے۔

۴۔ بانڈ پر سود کے ساتھ نقد اور ادھار معاملات کی تمام شکلیں شرعاً ناجائز ہیں کیونکہ یہ ایسے معاملات ہیں جن میں حرام ربا شامل ہے۔

۵۔ ادھار معاملات کی وہ تمام قسمیں جو ایسے شیئرز اور سامانوں پر ہوتی ہیں جو فروخت کرنے والے کی ملکیت میں نہ ہوں، اور اس کیفیت کے ساتھ ہوں جو اسٹاک ایکسچینج مارکٹ میں رائج ہے،

شرعاً ناجائز ہیں، کیونکہ ان میں اپنی ملکیت میں نہ ہونے والے سامان کو اس اعتماد پر فروخت کیا جاتا ہے کہ آئندہ اسے خرید کر مقررہ وقت پر حوالہ کر دیا جائے گا، یہ شرعاً درست نہیں ہے، کیونکہ رسول کریم ﷺ سے ثابت ہے کہ ''وہ چیز فروخت مت کرو جو تمہارے پاس نہیں ہے'' (32)

اسی طرح ابوداؤد اور احمد نے روایت کیا ہے کہ ''نبی کریم ﷺ نے اس بات سے منع فرمایا ہے کہ سامان کو خریدنے کے بعد پھر فروخت کیا جائے جب تک کہ تجار انہیں اپنے کجاووں میں نہ لے آئیں''۔(33)

۶۔ اسٹاک ایکسچینج میں رائج ادھار معاملات شریعت اسلامیہ کی بیع سلم سے میل نہیں کھاتے، کیونکہ ان دونوں میں درج ذیل دو جہتوں سے فرق ہے:

الف: اسٹاک ایکسچینج کے اندر ادھار معاملات کی صورت میں مجلس عقد ہی میں قیمت ادا نہیں کی جاتی، بلکہ قیمت کی ادائیگی کو حساب کے دن تک مؤخر کر دیا جاتا ہے، جبکہ بیع سلم کی صورت میں مجلس عقد کے اندر ہی قیمت کی ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔

ب: اسٹاک ایکسچینج میں جس سامان پر معاملہ ہوتا ہے، اور جو پہلے فروخت کنندہ کے ذمہ میں ہوتا ہے، پہلے خریدار کے اس پر قبضہ سے قبل ہی اس کی فروخت ہو جاتی ہے، اور ان سے مقصود غیر حقیقی خریداروں اور فروخت کنندگان کے مابین قیمتوں کے فرق کی حصولیابی یا ادائیگی ہوتی ہے، جو بالکل جوا کی طرح نفع و آمدنی کے خطرہ کا کھیل ہوتا ہے، جب کہ بیع سلم میں مبیع پر قبضہ سے پہلے اس کو فروخت کرنا جائز نہیں ہے۔

مذکورہ بالا امور کے پیش نظر اکیڈمی نے وصیت کی کہ اسلامی ممالک کے سربراہان اپنے ممالک کے اندر اسٹاک ایکسچینج کو بالکل آزاد نہ چھوڑیں کہ وہ جس طرح چاہیں معاملات کریں، خواہ جائز

---

(32) سنن الترمذی، محمد علی کارخانہ اسلامی کتب گڈوانی بلڈنگ کراچی، كتاب البيوع عن رسول الله، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، حديث نمبر ۱۱۵۳

(33) سنن ابوداؤد، کتاب البیوع، باب فی بیع الطعام قبل ان یستوفی، حدیث نمبر ۳۰۲۹

معاملات ہوں یا حرام، اور اسی طرح ان کے اندر قیمتوں سے کھیلنے والوں کو بھی آزاد نہ چھوڑیں کہ وہ جو چاہیں کریں، بلکہ وہاں انجام پانے والے معاملات کے اندر مشروع طریقوں کی رعایت وعمل داری کو ضروری بنائیں اور ناجائز معاملات کو ممنوع قرار دیں، تاکہ اس کھیل پر بندش لگے جو مالی مشکلات پیدا کرتا ہے، عمومی اقتصادیات کو تباہ کرتا ہے اور بے شمار لوگوں کو نقصان پہنچاتا ہے۔ مکمل خیر و بہتری ہر چیز میں اسلامی طریقہ کی پابندی ہی کے اندر ہے، اللہ تعالی کا ارشاد ہے: ﴿وأن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون﴾ (سورہ الانعام ٦: ١٥٣) اور یہ کہ یہ دین میرا رستہ ہے جو کہ مستقیم ہے سو اس راہ پر چلو، اور دوسری راہوں پر مت چلو کہ وہ راہیں تم کو اللہ کی راہ سے جدا کر دیں گی، اس کا تم کو اللہ تعالیٰ نے تاکیدی حکم دیا ہے تاکہ تم احتیاط رکھو)۔(34)

٧-کریڈٹ کارڈ

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے کریڈٹ کارڈ کی شرعی حیثیت کے حوالے سے بنیادی بات یہ کہی کہ

ا۔اسلامی ممالک کے متعلقہ اداروں سے درخواست کی جائے کہ وہ بنکوں کی جانب سے سودی کریڈٹ کارڈ کے جاری کرنے پر پابندی لگا دیں، تاکہ امت اسلامیہ حرام سود سے بچ سکے اور ملک کی معیشت اور لوگوں کے مال کی حفاظت ہو۔

٢۔ایسا شرعی مالی اور اقتصادی ادارہ قائم کیا جائے جس کی ذمہ داری ہو کہ وہ افراد کو بینکوں کے استحصال سے محفوظ رکھے، شرعی حدود کے دائرہ میں ان کے حقوق کی حفاظت کرے، ملکی اقتصادیات کی حفاظت کے لئے مالی سیاست پر نظر رکھے اور سخت ضوابط طے کرے جن کی رو سے وہ سماج اور افراد کو بنکوں کے استحصال سے محفوظ رکھے، تاکہ اس سے برے نتائج سے تحفظ حاصل ہو۔(35)

پھر مناقشات کو سننے کے بعد قرار دیا کہ کریڈٹ کارڈ ایک ایسی دستاویز ہے جو ایشو کرنے والا بینک

(34) قرارات المجمع الفقہی الاسلامی بمکۃ المکرمۃ، الدورۃ السابعۃ ، القرار الاول ، ص: ١٣١ تا ١٣٥۔

(35) قرارداد نمبر:٩٦(١٠/٤)،قرارات توصیات مجمع الفقه الاسلامی، ص :٣٣١-٣٣٢

کسی شخص طبعی یا شخص اعتباری (کارڈ ہولڈر) کو بینک اور شخص متعلق کے مابین ایسے معاہدہ کی بنیاد پر سپرد کرتا ہے جس کے ذریعہ وہ شخص سامان یا کام کی خریداری ایسے آدمی (تاجر) کی طرف سے کرتا ہے جو اس کارڈ کو تسلیم کرتا ہو اور قیمت نقد ادا نہیں کرتا ہے، کیونکہ بینک قیمت کی ادائیگی کی ضمانت لیتا ہے، اور ادائیگی کارڈ ہولڈر کے اکاؤنٹ سے کی جاتی ہے، پھر بینک مقررہ مرحلوں میں کارڈ ہولڈر سے وصول کر لیتا ہے، کچھ بینکوں میں غیر ادا شدہ مجموعی رقم پر متعین مدت کے بعد سود بھی عائد کیا جاتا ہے، جب کہ بعض بینک ایسا نہیں کرتے ہیں۔

اس سلسلہ میں اکیڈمی نے مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں یہ فیصلہ کیا کہ:

اول: ایسا غیر ادا شدہ کریڈٹ کارڈ ایشو کرنا اور اس سے کام لینا جائز نہیں ہے جس میں کسی سودی اضافہ کی قید مشروط ہو، خواہ کارڈ ہولڈر اس بات کا عزم رکھتا ہو کہ مفت رعایت و گنجائش کی مدت کے دوران ہی وہ قیمت ادا کر دے گا۔

دوم: ایسا غیر ادا شدہ کریڈٹ کارڈ ایشو کرنا درست ہے، جس میں اصل دین پر کسی سودی اضافہ کی شرط نہ ہو۔

اس بنیاد پر یہ قرار دیا کہ:

الف: بینک اپنے ایجنٹ سے اس کارڈ کے ایشو یا تجدید کے وقت مقررہ فیس لے سکتا ہے، جس کی حیثیت بینک کی طرف سے پیش کردہ خدمت کی مقدار پر بالفعل اجرت کی ہوگی۔

ب: کارڈ ایشو کرنے والا بینک تاجر سے ان چیزوں پر جو ایجنٹ تاجر سے خریدے گا، کمیشن لے سکتا ہے، اس شرط کے ساتھ کہ تاجر کی بیع کارڈ کے ذریعہ اسی نرخ پر ہو جس نرخ پر وہ نقد بیع کرتا ہے۔

سوم: کارڈ رکھنے والا اگر بینک سے پیسہ نکالتا ہے تو وہ بطور قرض ہوگا، اور اگر اس میں کوئی سودی اضافہ نہ ہو تو اس میں کوئی شرعی حرج نہیں ہے، اور اس خدمت کے عوض لی جانے والی وہ فیسیں سودی اضافہ میں شمار نہیں ہوں گی جو قرض کی مقدار یا اس کی مدت سے وابستہ نہیں ہوتی ہیں، بالفعل خدمات پر کوئی اضافہ حرام ہوگا، کیونکہ وہ شرعاً حرام سود میں آجائے گا۔

چہارم: غیر ادا شدہ کریڈٹ کارڈ سے سونا چاندی اور نقد کرنسی خریدنا جائز نہیں ہے۔(36)

(36) قرارداد نمبر: ۱۰۸ (۱۲/۲)، قرارات توصیات مجمع الفقہ الاسلامیؒ، ص :۳۶۸-۳۷۰

اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء جوکہ ھیئة کبار العلماء کا ہی حصہ ہے کے سامنے کریڈٹ کارڈز کی شرعی حیثیت سے متعلق سوالات آئے تولجنۃ نے قرار دیا کہ ان کارڈز میں سود کی مختلف صورتیں پائی جاتی ہیں ۔جیسے ربا الفضل، ربا النسیہ تو اس لیے ان کا خریدنا استعمال کرنا ناجائز اورحرام ہے۔اس طرح ویزا کارڈز اوراسی طرح کے جدید نظام کے تحت کارڈز جن میں سود، لوگوں کے سودی کاروبار اور انسانوں کے مال باطل طریقوں سے کھانے کا معاملہ پایا جاتا ہے ان سے معاملہ کرنا ربا الجاھلیہ ہی کے ضمن میں آتا ہے چنانچہ یہ سب ناجائز ہیں(37)۔

تو گویا اس بات پر اتفاق ہے کہ سودی معاملے والے کارڈ قطعی طور پر نا قابل قبول ہیں۔ہاں اگر سود سے بچ کر کوئی دوسری شرعی صورت ہوتو کریڈٹ کارڈز کے استعمال کی گنجائش ہے۔

۸- مصرف زکوٰۃ فی سبیل اللہ

پاکستانی سفارت خانہ واقع جدہ کی طرف سے پیش کردہ مذکورہ عنوان کے استفتاء پر المجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے اجلاس میں غور کیا گیا،اس استفتاء میں یہ معلوم کیا گیا ہے کہ قرآن میں مذکورہ زکوٰۃ کے مصارف میں سے ایک مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق صرف اللہ کی راہ میں جہاد کرنے والے ہیں یا فی سبیل اللہ کا مفہوم عام ہے،اوراس میں تمام عمومی مصالح اور رفاہی کام جیسے مساجد،سرائے اور پلوں کی تعمیر،تعلیم کی اشاعت اور دعاۃ کی ترسیل ...وغیرہ داخل ہیں۔غور وخوض کے بعد محسوس کیا گیا کہ اس مسئلہ میں علماء کی دو آراء ہیں:

اول: قرآن میں مذکور زکوٰۃ کے مصرف فی سبیل اللہ سے مراد صرف راہ خدا کے غازی ہیں، جمہور علماء کی یہی رائے ہے، اوران کے مطابق فی سبیل اللہ کے مصرف کی زکاۃ اللہ کی راہ میں قتال کرنے والے مجاہدین پر ہی صرف کی جائیگی۔

دوم: فی سبیل اللہ کا مفہوم عام ہے اوراس میں مسلمانوں کے عمومی مصالح اور فلاح و بہبود کے سارے کام جیسے مساجد کی تعمیر و مرمت، مدارس اور قیام گاہوں کی تعمیر، راستے اور پلوں کی تعمیر، جنگی سامان کی

(37) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، ۱۳/ ۵۲۰-۵۲۵

تیاری اور دعاۃ کو بھیجنے وغیرہ وہ سارے کام داخل ہیں، جو دین اور مسلمانوں کے لئے نفع بخش ہوں، متقدمین علماء میں سے صرف چند اصحاب کی یہ رائے ہے، جسے متاخرین میں سے بہت سے علماء نے اختیار کیا ہے۔

اس موضوع پر غور اور فریقین کے دلائل پر مناقشہ کے بعد اجلاس میں کثرتِ رائے سے درج ذیل فیصلے کئے گئے:

ا۔ دوسری رائے کو بعض علماء اسلام نے اختیار کیا ہے اور قرآن کریم کی بعض آیات میں یک گونہ اس مفہوم کا لحاظ رکھا گیا ہے، جیسا کہ درج ذیل آیت ہے: ﴿**الذين ينفقون اموالهم في سبيل اللـه ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى**﴾ (سورہ البقرہ ۲:۲۶۲) (جو لوگ اپنا مال اللہ کی راہ میں خرچ کرتے ہیں پھر خرچ کرنے کے بعد نہ تو احسان جتلاتے ہیں اور نہ آزار پہنچاتے ہیں)۔ اور حدیث شریف میں بھی یہ مفہوم مراد لیا گیا ہے، چنانچہ سنن ابوداؤد میں ہے کہ ایک شخص نے ایک اونٹنی فی سبیل اللہ وقف کردی، اس کی بیوی نے حج کرنا چاہا تو اس سے نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اس پر سواری کرلو، حج بھی ''فی سبیل اللہ'' (اللہ کی راہ) ہے۔(38)

۲۔ جہاد بالسلاح کا مقصود چونکہ اعلاء کلمۃ اللہ ہے، اور اعلاء کلمۃ اللہ جس طرح قتال سے ہوتا ہے، اسی طرح داعیوں کی تیاری اور ان کی مدد و تعاون کے ذریعہ دعوت الی اللہ اور اشاعت دین سے بھی ہوتا ہے، لہذا دونوں طریقے جہاد ہی کے ہیں، چنانچہ امام احمد اور نسائی کی روایت ہے جسے حاکم نے صحیح قرار دیا ہے، حضرت انس سے مروی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا: ''مشرکین کے ساتھ اپنے مال، اپنی جان اور اپنی زبان سے جہاد کرو''۔(39)

۳۔ آج ملحدین، یہود و نصاریٰ اور دشمنان دین کی طرف سے اسلام پر فکری اور نظریاتی حملے ہو رہے ہیں، اور دوسروں کی طرف سے انہیں مادی اور معنوی مدد ملتی ہے، ان حالات میں انتہائی ضروری

---

(38) سنن ابوداؤد، کتاب المناسک، باب فی رکوب البدن، حدیث نمبر ۱۴۹۷، ۱۴۹۸

(39) سنن ابوداؤد، کتاب الجہاد، باب کراھیۃ ترک الغزو، حدیث نمبر ۲۱۴۳

ہے کے مسلمان ان کا مقابلہ انہی کے ہتھیار سے کریں جن سے وہ اسلام پر حملہ کرتے ہیں، یا ان سے سخت ہتھیار سے مقابلہ کریں۔

۴۔ اسلامی ممالک میں جنگوں کے لئے مخصوص وزارتیں ہوتی ہیں، اور ہر ملک کے بجٹ میں ان کے لئے مالی ضوابط ہوتے ہیں، جبکہ دعوتی جہاد کے لئے بیشتر ممالک کے بجٹ میں کوئی تعاون و مدد بھی نہیں ہوتی ہے۔

ان مذکورہ بالا امور کے پیش نظر اکیڈمی نے کثرتِ رائے سے یہ طے کیا کہ دعوت الی اللہ اور اس کے معاون اعمال آیت کریمہ میں مذکور زکاۃ کے مصرف فی سبیل اللہ کے مفہوم میں داخل ہیں۔(40)

یورپی افتاء کونسل کے ایک اس سے ملتے جلتے فیصلے پر اپنے ردعمل کا اظہار کرتے ہوئے کہ اموال زکوۃ سے یوروپی ممالک میں مدارس اور اسپتالوں وغیرہ کا قیام عمل میں لایا جاسکتا ہے، مجمع نے قرار دیا کہ اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس کی اس قرارداد کی تائید کی جاتی ہے کہ دعوت الی اللہ اور وہ تمام امور جو اس میں معاون بنتے ہیں اور دعوت کے اعمال کو تقویت پہنچاتے ہیں وہ مصرف ''فی سبیل اللہ'' میں داخل ہیں، جو قرآن کی سورہ توبہ کی آیت ۶۰ میں منصوص آٹھ مصارف میں سے ایک ہے، اس بنیاد پر کہ اسلام میں جہاد صرف قتال بالسیف تک محدود نہیں ہے بلکہ دعوت، تبلیغ اسلام اور اس راہ کی مشقتوں پر صبر بھی جہاد میں شامل ہیں۔ موجودہ دور میں یہ صورت حال گذشتہ کسی بھی دور سے بڑھ کر موجود ہے، آج مسلمانوں پر ان کے گھروں کے اندر گھس کر مختلف اقوام و مذاہب اور باطل فلسفے حملہ کر رہے ہیں، جو فکر اور ثقافت کے ذریعہ ہو رہے ہیں، نہ کہ تلوار اور توپ کے ذریعہ، اور یہ حملے تعلیمی اور سماجی اداروں کے ذریعہ ہو رہے ہیں نہ کہ فوجی طاقت کے ذریعہ، اور لوہے کو لوہا ہی کاٹ سکتا ہے، لہذا ضروری ہے کہ طاغوت کی دعوت کا مقابلہ اللہ کی طرف دعوت سے کیا جائے، باطل تعلیمات کا مقابلہ حق کی تعلیم سے کیا جائے، اور غیر اسلامی افکار کا جواب اسلامی افکار سے دیا جائے، جیسا کہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ نے حضرت خالد

---

(40) قرارات المجمع الفقهي الاسلامي بمكة المكرمة، الدورة الثامنة، القرار الرابع، ص:۱۷۳ تا ۱۷۵

رضی اللہ عنہ سے فرمایا تھا: ''ان سے اسی طرح جنگ کرو جس طرح وہ تم سے کرتے ہیں، تلوار ہو تو تلوار سے اور نیزہ ہو تو نیزہ سے''۔ آج دعوت اور اس کے طریقے حد درجہ متنوع ہو گئے ہیں، اور صرف تقریر وتحریر اور کتابوں کی اشاعت تک محدود نہیں، گو آج بھی یہ دعوت کے بڑے وسائل میں سے ہیں لیکن ان سب سے بڑھ کر تعلیم گاہیں ہیں جو نوخیز نسل کی عقل کو ڈھالتی، اس کے ذوق ورجحان کو متاثر کرتی اور اس کے اندر اپنی مرضی کے افکار ونظریات کا بیج بوتی ہیں، اسی طرح اسپتال ہیں جو مریضوں کا استقبال کرتے ہیں اور انسانی خدمات کے نام سے ان پر اثر انداز ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔

اسلام دشمن مشنریوں وغیرہ نے امت مسلمہ پر یلغار کے لئے ان وسائل کو استعمال کیا ہے اور امت کی پہچان ختم کرنے اور وہ انہیں ان کے عقیدہ سے منحرف کرنے کے لئے کوشاں ہیں، چنانچہ انہوں نے اس ناپاک مقصد کے لئے اسکول اور اسپتال قائم کئے اور ان پر لاکھوں، کروڑوں ڈالر خرچ کئے ہیں، اس خطرہ کا سب سے زیادہ شکار مسلمان اور بالخصوص وہ مسلم نوجوان ہیں جو اسلامی ملک سے باہر ہوتے ہیں۔

اس لئے اکیڈمی طے کرتی ہے کہ تعلیمی واجتماعی ادارے، اسکول اور ہسپتال وغیرہ اگر غیر مسلم ملکوں میں بنائے جائیں تو آج وہ لوازم دعوت میں اور جہاد فی سبیل اللہ کے وسائل میں شمار ہوں گے، اور یہ نہ صرف دعوتی کاموں میں معاون ہیں بلکہ یہ فکر وعقیدہ کے اس بگاڑ کے مقابلہ میں جو مشنری اور لادینی اسکول اور ادارے پھیلا رہے ہیں، مسلمانوں کے عقائد کی حفاظت اور دینی پہچان کی حفاظت کے لئے ضرورت کا درجہ رکھتے ہیں، شرط یہ ہے کہ یہ ادارے خالصتاً اسلامی ہوں، اور ان کی غرض صرف دعوت وتبلیغ اور عام مسلمانوں کو نفع پہنچانا ہو، تجارتی اغراض نہ ہوں، جس کا نفع بعض مخصوص افراد اور کسی خاص گروہ تک محدود ہو۔

یہاں یہ تذکرہ افادیت سے خالی نہ ہوگا کہ المجمع کے مذکورہ بالا فیصلے سے کئی ممتاز علماء شریعت نے اختلاف کیا ہے۔ شیخ محمد بن جبیر، ڈاکٹر صالح بن فوزان، شیخ محمد بن عبداللہ بن السبیل اور ڈاکٹر بکر ابوزید کی رائے میں ''فی سبیل اللہ'' کی مد صرف ''مجاہدین'' کے لئے خاص ہے، ڈاکٹر محمد رشید قبانی کا نقطۂ

نظر بھی یہی ہے، اور ان کی رائے ہے کہ مدارس وہسپتال وغیرہ کی تعمیر کی مذکورہ مد میں صدقۂ نافلہ خرچ کرنا چاہئے۔(41)

ھئیۃ کبار العلماء کے پانچویں اجلاس منعقدہ طائف میں **اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء** کی طرف سے تیار کردہ زکوٰۃ کے مصرف فی سبیل اللہ کے حوالے سے بحث پر غور وفکر کیا گیا۔ کہ مصارف زکوٰۃ میں سے مصرف ''فی سبیل اللہ'' سے مراد کیا صرف غزواۃ و جہاد فی سبیل اللہ میں صرف زکوٰۃ ہے یا اس میں عموم ہے کہ ہر کارِ خیر میں اس کو خرچ کیا جاسکتا ہے۔ اس مسئلہ پر بحث وفکر اور اہل علم کے اقوال کا مطالعہ کیا گیا کہ جن میں انہوں نے اس بات کا جائزہ لیا ہے کہ اس آیت سے مراد کیا صرف جہاد وغزوات فی سبیل اللہ اور اس سے متعلقہ امور ہی ہیں یا یہ صرف غزوات وغیرہ کو مقید نہیں ہے۔ اس میں باقی اعمال خیر جیسے مساجد و مدارس، تعلیم وتعلم، تبلیغی امور و دعاۃ وغیرہ کی تیاری وترسیل اور دوسرے نیکی کے کام داخل ہیں مجلس کے ارکان کی اکثریت کی یہ رائے ٹھہری کہ جمہور علماء مفسرین، محدثین اور فقہاء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے قول ''فی سبیل اللہ'' سے مراد غزوات و جہاد اور اس سے متعلقہ امور ہی ہیں جیسے جہاد کی تیاری وغیرہ کے امور (42)۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا کے شرکاء سیمینار نے اس بات پر اتفاق کیا کہ آیت مصارف زکوٰۃ (سورہ توبہ-۲۰) نے جن آٹھ مصارف میں زکوٰۃ کو محدود کر دیا ہے ان میں وہ قطعی ہے، اس پر کوئی اضافہ نہیں کیا جاسکتا۔ اور آیت مصارف زکوٰۃ (سورہ توبہ-۲۰) میں مذکورہ آٹھ مصارف زکوٰۃ کا حصر حقیقی ہے اضافی نہیں ہے۔

اس آیت میں مذکور ''فی سبیل اللہ'' کا مصداق عام شرکاء سیمینار کے نزدیک غزوہ اور جہاد عسکری ہے۔
بعض شرکاء سیمینار کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ فی سبیل اللہ میں عسکری جہاد کے ساتھ وہ تمام کوششیں شامل ہیں جو آج کے دور میں واقعۃً دعوت اسلام اور اعلائے کلمۃ اللہ کیلئے کی جارہی ہوں۔ شیخ محمد محروس المدرس عراقی کی رائے بھی یہ ہے کہ ''فی سبیل اللہ'' کے مفہوم میں عموم ہے۔

عام شرکاء کا سیمینار کا خیال یہ ہے کہ دورِ حاضر میں دینی اور دعوتی کاموں کے لیے درکار سرمایہ کی

---

(41) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمکة المکرمة، الدورة التاسعة، القرار الخامس ،ص: ۱۹۸ تا ۲۰۰

(42) ابحاث هئیة کبار العلماء، ۱/ ۹۸۔

فراہمی میں پیش آنے والی دشواری کے باوجود شرعاً اس کی گنجائش نہیں ہے کہ زکوٰۃ کے مصرف ''فی سبیل اللہ'' کا دائرہ وسیع کر کے اس میں تمام دینی اور دعوتی کاموں کو شامل کر لیا جائے کیوں کہ قرون اولیٰ میں اس تعمیم وتوسیع کا کوئی شبوت نہیں ملتا، نیز ایسا کرنے سے مسلمانوں کے محتاج، نادار، اور افلاس زدہ طبقہ کی مال زکوٰۃ کے ذریعہ کفالت جوزکوٰۃ کا اہم ترین مقصد ہے فوت ہو جائے گا۔ اس نقطۂ نظر سے ان حضرات کا اختلاف ہے جنہیں دفعہ نمبر۲ سے اختلاف ہے (43)۔

اس بحث جو معاملہ کی صورت سامنے آتی ہے وہ یوں ہے کہ تین اداروں میں سے ایک کلی طور پر اس مد کے جہاد وغزوہ کے لیے مختص ہونے کا قائل ہے جبکہ باقی دو میں سے ایک کی اکثریت عموم کی قائل جبکہ دوسرے کی اکثریت عدم عموم کی قائل ہے۔ یوں امت کے لیے اس معاملہ میں وسعت کی صورت نکلتی ہے۔

۹- وقف کے مصارف کی تغییر

وقف کی آمدنی کو مصالحِ عامہ پر خرچ کرنے کے متعلق المجمع الفقہی کے اجلاس میں غور وخوض کے بعد درج ذیل فیصلہ کیا گیا:

اگر وقف کی آمدنی کے لئے کسی مخصوص مصرف کی شرط نہ لگائی گئی ہو تو اسے دیگر مصالح عامہ میں خرچ کرنا درست ہے، لیکن اگر کسی مخصوص مصرف پر خرچ کی شرط لگا دی گئی ہو تو المجمع کی رائے میں عام مصالح پر اسے خرچ کرنا جائز نہیں۔ (44)

اسی طرح کیا وقف کے مصارف جو کہ طے ہو چکے ہوں ان کے اندر تبدیلی اور تغییر جائز ہوگی یا نہیں؟ اس سوال کے جواب میں لجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء نے قرار دیا کہ وقف کی آمدنی کو طے شدہ شرائط جن کے لیے وہ مخصوص ہے اسی میں خرچ کیا جانا چاہیے۔ ہاں صرف اسی صورت میں جب اس کی منفعت جاتی رہے تو پھر بھی ایسا کرنے کیلئے قاضی سے رجوع کیا جائے گا (45)۔

اسلامک فقہ اکیڈمی انڈیا نے مندرجہ بالا اصول کی رعیت رکھتے ہوئے مزید طے کیا کہ

(43) جدید فقہی مباحث، ج ۷، ص ۹۵۶-۹۵۷۔

(44) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة، الدورة العاشرة، القرار الحادی عشر، ص: ۲۴۳

(45) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، ۱۶/ ۱۲۸-۱۲۹۔

۱- مساجد پر وقف زائد اراضی کو مشروط طور پر مدارس و مکتب قائم کرنے کیلئے استعمال کیا جا سکتا ہے۔

۲- ایسی مساجد جن کی آمدنی ان کے اخراجات سے زیادہ ہے اور وہ مسلسل بڑھتی جا رہی ہے، اس کو دیگر مساجد قائم کرنے وغیرہ پر خرچ کیا جا سکتا ہے۔

۳- اوقاف کی زائد آمدنیوں کو بھی اسی سے ملتے جلتے مدات میں مشروط طور پر خرچ کیا جا سکتا ہے (46)

اوقاف کے معاملے میں مذکورہ اداروں کا مندرجہ بالا نقطہ نظر جہاں ان کی آمدنیوں کو محض مباح سمجھ لینے کی راہ مسدود کرے گا وہاں ان کی آمدنیوں کی درست مقام پر خرچ کرنے کی راہ بھی ہموار کرے گا۔

اقتصادی مسائل کے حوالے سے تمام اداروں کا اتفاق ہے کہ وہ کاروبار کے طریقے جدید ہوں یا بنکاری ان سب میں اگر تو سود، غرر، قمار، جوا اور دیگر ممنوعات صریح پائی جاتی ہیں تو ان کی قطعاً گنجائش نہیں ہے اور اگر اسلامی مشروع طریقے شرکت، مضاربت، کفالت وغیرہ کا اہتمام ہے، اس کے ساتھ خدا خوفی، للہیت، تقویٰ، خلق خدا کی بھلائی کا جذبہ موجود ہو تو ایسے معاملات کی اجازت ہے۔

---

(46) جدید فقہی مباحث، ج ۱۲، ص ۵۶۵-۵۶۸۔

2-عقائد و عبادات

ا-قادیانیت

گذشتہ صدی میں ہندوستان میں ظاہر ہونے والے مرزا غلام احمد قادیانی اور اس کی جانب منسوب قادیانی اور لاہوری فرقوں سے متعلق تمام ہی اکیڈمیوں نے غور و فکر کیا اور قرار دیا کہ مرزا غلام احمد نے نبوت کا دعوی کرتے ہوئے خود کو نبی مرسل قرار دیا ہے جس پر وحی آتی ہے، یہ دعوی اس کی کتابوں سے ثابت ہے جن میں سے بعض کتابوں کو وہ اپنے اوپر نازل ہونے والی وحی بتاتا ہے، وہ زندگی بھر اس دعوی کی اشاعت کرتا رہا اور اپنی تحریر و اقوال سے اپنی نبوت و رسالت کی دعوت لوگوں کو دیتا رہا، نیز بہت سی وہ باتیں جن کا جزو دین ہونا قطعی طور پر ثابت ہے جیسے جہاد، ان سے بھی اس کا انکار کرنا ثابت ہے۔ اس سلسلہ میں سب سے پہلے پاکستان میں صوبہ سرحد کی صوبائی اسمبلی نے ۱۹۷۴ء میں اپنے تمام ممبران کی متفقہ آراء سے یہ فیصلہ کیا کہ باشندگانِ پاکستان میں قادیانی فرقہ ایک غیر مسلم اقلیت ہے، پھر پاکستان کی مرکزی پارلیمنٹ نے متفقہ طور پر قرارداد پاس کی کہ قادیانی فرقہ ایک غیر مسلم اقلیت ہے۔(47)

اسی سے اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ اور اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے استدلال کرتے ہوئے فیصلہ کیا کہ:

اول: مرزا غلام احمد کی جانب سے نبوت و رسالت اور وحی نازل ہونے کا دعوی سیدنا محمد ﷺ پر ختم نبوت و رسالت اور آپ ﷺ کے بعد کسی پر وحی نازل نہ ہونے کے قطعی اور یقینی عقیدۂ دین کا صریح انکار ہے، اس دعوی کی وجہ سے مرزا غلام احمد اور اس دعوی کو تسلیم کرنے والے اس کے سارے متبعین اسلام سے خارج اور مرتد ہیں، لاہوری فرقہ بھی قادیانی فرقہ ہی کی طرح مرتد ہے باوجودیکہ وہ مرزا غلام احمد کو ہمارے نبی محمد ﷺ کا ظل اور بروز قرار دیتا ہے۔

دوم: کسی غیر مسلم عدالت یا جج کو اسلام یا ارتداد کا فیصلہ کرنے کا حق نہیں ہے، خصوصاً جبکہ وہ علماء اسلام اور مسلم اکیڈمیوں کی جانب سے امت مسلمہ کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہو، کیونکہ اسلام یا ارتداد کا فیصلہ کسی ایسے مسلمان عالم ہی کا قابل قبول ہوسکتا ہے جو ان تمام چیزوں سے واقف ہو جن کی بنیاد پر کوئی دائرہ اسلام میں داخل ہوتا ہے، یا ارتداد کی وجہ سے اسلام سے خارج قرار پاتا ہے، نیز اسے اسلام یا کفر کی حقیقت کا

---

(47) دفعہ ۲۶۰ (۳-ب) دستور پاکستان ۱۹۷۳ء

ادراک ہو اور قرآن و حدیث اور اجماع سے ثابت احکام پر اس کی نظر ہو، لہذا اس سلسلہ میں کسی غیر مسلم عدالت کا فیصلہ باطل ہے۔ (48)

مندرجہ بالا فیصلہ اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کا ہے جس کی دیگر نے تائید کی ہے اور اس مسئلہ پر عہدِ حاضر میں مکمل اتفاق اور اجماع ہوا ہے (49)۔

۲۔ فرقہ بہائیہ

اسلامک فقہ اکیڈمی نے قرآن کریم اور سنت مطہرہ کی تعلیمات سے متصادم تباہ کن مذاہب کے سلسلہ میں قرار دیا کہ بہائیت اسلام کے لئے خطرہ ہے، اور دشمنان اسلام کی طرف سے اسے مالی تعاون حاصل رہتا ہے۔ اور اس فرقہ کے عقائد کے سلسلہ میں کافی غور و فکر کے بعد جس سے یقینی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ اس فرقہ کا بانی البہاء مدعی رسالت ہے، اور دعوی کرتا ہے کہ اس کی کتابیں نازل شدہ وحی ہیں، وہ اپنی رسالت پر ایمان لانے کی تمام لوگوں کو دعوت دیتا ہے، رسول اللہ ﷺ کے خاتم النبیین ہونے کا وہ منکر ہے اور کہتا ہے کہ اس پر نازل ہونے والی کتابوں نے قرآن کریم کو منسوخ کر دیا ہے، اسی طرح وہ تناسخ ارواح کا بھی قائل ہے۔

اور اس روشنی میں کہ بہاء نے فقہ کے بہت سے فروعی احکام میں تبدیلی کر دی ہے یا انہیں ساقط کر دیا ہے، مثلاً اس نے فرض نمازوں کی تعداد اور ان کے اوقات میں یہ تبدیلی کر دی کہ اس نے نو نمازیں مقرر کی ہیں جو تین اوقات میں پڑھی جاتی ہیں، صبح میں، شام میں، اور زوال کے وقت، تیمّم کے طریقہ میں یہ تبدیلی کی کہ تیمّم کرنے والا بہائی شخص "بسم اللہ الأطہر الأطہر" کہہ دے، روزے میں تبدیلی کر کے انیس دنوں کا کر دیا جو ہر سال ۲۱/مارچ کو نوروز کی عید کے دن میں ختم ہو جاتے ہیں، قبلہ کو تبدیل کر کے اس نے مقبوضہ فلسطین کے عکا میں واقع بیت البہاء کو قرار دیا ہے، جہاد کو حرام اور حدود کو ساقط کر دیا ہے، میراث میں مرد اور عورت کو برابر قرار دیا ہے اور اس نے سود کو حلال کر دیا ہے۔

---

(48) قرارداد نمبر: ۴(۲/۴)، قرارات توصيات مجمع الفقه الاسلامي، ص ٤٩۔٥٠

(49) ۱۔ قرارات المجمع الفقهي الاسلامي بمكة المكرمة، الدورات: من الاولى الى السادسة عشرة، طبع بمطابع رابطة العالم الاسلامي، الدورة الاولىٰ، القرار الثالث، ص: ۲۷ تا ۲۹

۲۔ پی ایل ڈی، ۱۹۸۵ء، ایف ایس سی ۸۔

۳۔ سالانہ رپورٹ ۱۹۸۳۔۱۹۸۴، ص ۷

۴۔ سالانہ رپورٹ ۱۹۸۳۔۱۹۸۴، ص ۸

اکیڈمی نے درج ذیل فیصلہ کیا:

بہاء کی جانب سے کئے گئے رسالت، نزول وحی، اپنے اوپر نازل ہونے والی کتابوں کے ذریعہ قرآن کریم کی منسوخی کے دعوے اور تواتر سے ثابت فروعی شرعی احکام میں تبدیلی، یہ ضروریات دین کا انکار ہے، اور ایسے منکر پر بالاتفاق کفار کے احکام جاری ہوں گے۔

نیز اکیڈمی نے سفارش کی کہ پورے عالم میں جتنی اسلامی تنظیمیں ہیں وہ سب اپنی تمام امکانی کوششوں کے ساتھ اس ملحدانہ رجحان کے مقابلہ کے لئے آگے آئیں جو اسلامی عقیدہ وشریعت اور نظام حیات کے لئے خطرہ ہے۔(50)

المجمع الفقہی مکہ مکرمہ نے بھی اپنے اجلاس میں اس مذہب کی حقیقت، اس کے قیام، اس کی دعوت، اس کی کتابوں اور اس کے بانی مرزا حسین علی مازندرانی مولود بتاریخ ۲۰ محرم ۱۲۳۳ھ مطابق ۱۲ نومبر ۱۸۱۷ء کی سیرت، اور اس کے متبعین پھر اس کے خلیفہ اور بیٹے عباس آفندی مشہور بہ عبد البہاء کی زندگی اور اس فرقہ کے اعمال وسرگرمیوں کو منظم کرنے والے ان کے مذہبی امور سے متعلق بہت سارے علماء، اہل قلم اور واقف کار اصحاب کی تحریروں کا جائزہ لیا۔

بیشتر مستند ثبوت جنھیں خود بعض بہائیوں نے بھی پیش کیا ہے، سے آگاہی اور جائزہ کے بعد اکیڈمی نے یوں طے کیا کہ

''بہائیہ'' ایک گڑھا ہوا نیا مذہب ہے جو اس ''بابیہ'' مذہب کی بنیاد پر قائم ہے جو خود بھی ایک گڑھا ہوا نیا مذہب ہے جسے علی محمد نامی شخص نے ایجاد کیا تھا، اس شخص کی پیدائش یکم محرم ۱۲۳۵ھ مطابق اکتوبر ۱۸۱۹ء کو شیراز میں ہوئی، ابتداء امر میں اس کے رجحانات شیخیہ کے طریقہ پر صوفیانہ اور فلسفیانہ تھے، طریقۂ شیخیہ کی ابتداء اس کے گمراہ استاذ کاظم رشتی خلیفہ احمد زین الدین الاحسائی نے کی تھی، جس کا خیال تھا کہ اس کا جسم فرشتوں کے جسم کی طرح نورانی ہے، اور بہت سے دوسرے باطل مغالطے اور خرافات کا قائل ہوا۔

علی محمد نے بھی اپنے استاذ کی یہی بات کہی، پھر اس سے علاحدہ ہوگیا، اور ایک عرصہ کے بعد ایک نئے روپ میں ظاہر ہو کر دعوی کیا کہ وہ علی ابن ابو طالب ہے، جن کے بارے میں رسول اللہ ﷺ

(50) قرارداد نمبر: ۳۴ (۹/۴)، ایضاً، ص: ۱۳۴۔۱۳۶

سے مروی ہے کہ ''میں علم کا شہر ہوں اور علی اس کا دروازہ (باب) ہے''، اسی لئے اس نے اپنا نام ''باب'' رکھ لیا، پھر اس نے دعوی کیا کہ وہ مہدی منتظر کا باب ہے، پھر اس نے کہا کہ وہ خود مہدی ہے، پھر اپنی زندگی کے آخری ایام میں اس نے الوہیت کا دعوی کیا اور اپنا نام ''اعلی'' قرار دیا، جب مرزا حسین علی مازندرانی (جو بہاء نام رکھتا تھا) پروان چڑھا جو ''باب'' کا ہم عصر تھا، تو ''باب'' کی دعوت کا پیرو کار رہا، لیکن جب اس کو اپنے کفر اور فتنہ کی وجہ سے قتل کر دیا گیا، تو مرزا حسین علی نے اعلان کیا کہ بابیوں کی سربراہی کے لئے ''باب'' کی طرف سے اس کے حق میں وصیت کی گئی ہے، اور اس طرح وہ ان کا سربراہ بن گیا اور اپنا نام بہاء الدین رکھ لیا۔

پھر آگے چل کر اس نے اعلان کیا کہ تمام مذاہب اس کے ظہور کے لئے پیش خیمہ تھے، اور وہ سب ناقص تھے، یہی دین ان کی تکمیل کرتا ہے، اور وہ خود اللہ کی صفات سے آراستہ ہے، اور اللہ کے افعال کا سرچشمہ ہے، اور اللہ کا اسم اعظم خود اس کا نام ہے، رب العالمین کا وہی مصداق ہے، اور جس طرح اسلام نے سابقہ تمام ادیان کو منسوخ کر دیا تھا، بہائیت سے اسلام منسوخ ہو گیا ہے (معاذ اللہ)۔

''باب'' اور اس کے متبعین نے قرآنی آیات کی ایسی تاویلات کیں جن سے آیات قرآنی ان کے عقائد باطلہ کے موافق ہو جائیں اور اسے شریعت کے احکام میں تبدیلی کا اختیار حاصل ہو جائے، اس نے عبادات کے نئے طریقے جاری کئے جن پر اس کے پیروکار اس کی عبادت میں عمل کرتے ہیں۔

بہائیت کے اسلام کی اساس کو منہدم کر دینے والے عقائد خصوصاً بہائیت کے بشری وثنیت پر مبنی دعوی الوہیت اور احکام شریعت میں تبدیلی کے اختیار سے متعلق واضح و مستند ثبوت اکیڈمی کے سامنے آئے، ان کی بنیاد پر اکیڈمی بالاتفاق طے کرتی ہے کہ بہائیت اور بابیت کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں ہے، وہ اسلام کے خلاف جنگ ہیں، ان کے متبعین کھلم کھلا کافر ہیں جس میں ذرا بھی کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔(51)

اسی طرح اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان نے بہائی فرقہ کے شائع کردہ مواد کو دین اسلام کے خلاف ہونے کی بنیاد پر اسے اسلام کی توہین و تحریف قرار دیا۔ اور اس کو مسلمانوں کے عقائد اور ان کے جذبات مجروح کرنے کے مترادف قرار دیا۔ بہائی فرقہ کے شائع شدہ مواد کو فوراً ضبط کرنے اور مصنفین و

(51) قرارات المجمع الفقهي الاسلامي، القرار الرابع ، ص: ۳۰، ۳۱

ناشرین کے خلاف کاروائی کی سفارش کی(60)۔

چنانچہ بہائیوں کے کفراورارتداد پر بھی اتفاق پایا گیا۔

۳-باہر سے آنے والوں کے لئے جدہ سے احرام باندھنے کا حکم

حج یا عمرہ کی نیت سے بحری یا فضائی راستہ سے مکہ مکرمہ آنے والوں کواحرام باندھنے کے مقام سے متعلق متعدد مسائل پیش آتے ہیں، ان راستوں سے گذرتے ہوئے انہیں ان مواقیت کی محاذات کی خبر نہیں ہوتی، اور جہاں سے حج یا عمرہ کا ارادہ رکھنے والے ان مقامات کے باشندوں یا ان سے گذرنے والے دیگر لوگوں کے لئے احرام باندھنا رسول کریم ﷺ نے واجب قرار دیا ہے، اس لئے اس موضوع پر اسلامی فقہ اکیڈمی مکہ مکرمہ نے اجلاس میں غور وخوض کیا اور اس سلسلہ میں وارد نصوص شرعیہ کا جائزہ لینے کے بعد مجلس نے طے کیا:

اول: وہ مواقیت جن کی تعیین رسول کریم ﷺ نے فرمائی ہے، اور حج یا عمرہ کرنے والوں کے لئے جہاں سے احرام باندھنا ضروری قرار دیا ہے، خواہ وہ انہیں مواقیت کے باشندے ہوں یا ان مقامات سے گذر رہے دوسرے لوگ ہوں، وہ درج ذیل ہیں:

اہل مدینہ اور وہاں سے گذرنے والوں کے لئے ''ذوالحلیفہ'' جسے اب ''ابیار علی'' کہا جاتا ہے۔ اہل شام، مصر ومراکش اور ادھر سے گذرنے والوں کے لئے ''جحفہ'' جو اب ''رابغ'' کے نام سے معروف ہے۔ نجد کے رہنے والوں اور وہاں سے گذرنے والوں کے لئے ''قرن المنازل''، یہ اب ''وادی محرم'' کے نام سے جانا جاتا ہے، اور اس کا دوسرا نام ''السیل'' بھی ہے۔ عراق اور خراسان کے رہنے والوں اور ان مقامات سے گذرنے والوں کے لئے ''ذات عرق''، جسے ''ضریبہ'' کہا جاتا ہے۔ اور اہل یمن اور ان سے گذرنے والوں کے لئے ''یلملم'' ہے۔

مجمع کے اجلاس میں طے پایا کہ ان پانچوں مواقیت میں سے جس کسی میقات کے محاذاۃ سے فضائی یا بحری راستہ میں گذر ہو، وہاں سے احرام باندھ لینا واجب ہے، اگر یہ واضح نہ ہو سکے اور نہ کوئی بتانے والا موجود ہو تو احتیاط پر عمل ضروری ہے، یعنی ایسے مقام سے احرام ضرور باندھ لیں کہ یقین یا ظن غالب ہو کہ میقات سے قبل احرام باندھا جا چکا ہے، کیونکہ میقات سے پہلے احرام باندھ لینا کراہت کے

(60) سالانہ رپورٹ ۱۹۸۱-۱۹۸۲،ص ۴۹-۵۰

ساتھ ہی درست ہے، اور معتبر ہے، اور میقات سے تجاوز کر جانے کے اندیشہ کے پیش نظر احتیاطاً قبل ہی باندھا جائے تو کراہت بھی ختم ہو جاتی ہے، کہ ادائیگی واجب میں کراہت نہیں ہے، چاروں فقہی مسالک کے ارباب علم نے اس کی صراحت فرمائی ہے، اور حجاج وعمار کے لئے تعیین مواقیت سے متعلق رسول اللہ ﷺ سے ثابت شدہ صحیح احادیث سے استدلال کیا ہے، نیز حضرت عمر فاروقؓ سے مروی اس واقعہ سے بھی استدلال کیا ہے کہ عراق کے باشندوں نے جب حضرت عمر فاروقؓ سے عرض کیا: قرن المنازل ہمارے راستے سے ہٹ کر ہے، تو آپ نے فرمایا: اپنے راستہ میں اس میقات کے بالمقابل مقام پر نظر رکھو، فقہاء نے یہ بھی کہا ہے کہ اللہ تعالی نے بندوں کو حسب استطاعت اللہ سے ڈرنے کا حکم دیا ہے، اور جو شخص کسی میقات سے نہ گذر رہا ہو اس کے لئے حسب استطاعت میقات کے بالمقابل مقام ہی میقات ہے

لہذا فضائی یا بحری راستہ سے گذرنے والے اصحاب حج وعمرہ یا دیگر لوگوں کے لئے یہ درست نہیں رہ جاتا کہ احرام کو مؤخر کر کے جدہ پہنچ کر باندھیں، کیونکہ جدہ کو رسول کریم ﷺ نے میقات نہیں قرار دیا ہے، اسی طرح جس شخص کے پاس احرام کے کپڑے نہ ہوں ان کے لئے بھی احرام کو جدہ تک مؤخر کرنا درست نہیں ہے، بلکہ اگر کپڑے نہ ہوں تو پائجامہ میں ہی احرام کی نیت کر لے، رسول کریم ﷺ کا ارشاد ہے: ''جس کے پاس جوتے نہ ہوں، خفین (موزے) پہن لے، جس کے پاس ازار (کھلی چادر) نہ ہو وہ پائجامہ پہن لے''، لیکن سر کھلا رکھنا ضروری ہے، کیونکہ جب آپؐ سے محرم کے لباس کی بابت دریافت کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا: ''نہ قمیص پہنے، نہ عمامے، نہ پائجامے، نہ دستانے، نہ موزے، ہاں مگر جسے جوتے نہ مل سکیں'' (بخاری ومسلم)۔

لہذا حالت احرام میں سر پر عمامہ، ٹوپی یا اس جیسی کوئی بھی چیز رکھنی جائز نہیں ہے، اگر اس کے پاس ایسا عمامہ ہو جو ساتر ہو جس کو ازار بنا لینا ممکن ہو تو اس کو ازار بنا لے، پائجامہ کا استعمال اس صورت میں جائز نہیں ہوگا، جدہ پہنچنے کے بعد پائجامہ اتار کر ازار پہننا بصورت استطاعت ضروری ہوگا، اگر نہ پائجامہ ہو اور نہ ہی ایسا عمامہ ہو جسے بطور ازار استعمال کیا جا سکے تو جہاز، سمندری جہاز یا کشتی میں دوران سفر میقات کے محاذاۃ (بالمقابل) میں آتے ہوئے قمیص میں ہی احرام کی نیت کر لینا ضروری ہے، سر کھول لیا جائے اور جدہ پہنچ کر ازار خرید کر پہن لیا جائے اور قمیص اتار دی جائے، قمیص پہننے کی وجہ سے کفارہ لازم ہوگا، یعنی چھ مسکینوں کو کھانا کھلائے، ہر مسکین کو نصف صاع کھجور یا چاول یا اپنے علاقہ کی

دوسری غذا کھلائے، یا تین دن روزے رکھے، یا ایک بکرا ذبح کرے، ان تینوں میں سے کسی ایک کو انجام دینے کا اختیار ہے، کیونکہ جب حضرت کعب بن عجرہ کو مرض کی وجہ سے حالت احرام میں سر منڈوانے کی اجازت رسول اللہ ﷺ نے دی تو انہیں ان تینوں باتوں کے درمیان اختیار دیا تھا۔

دوم: مجمع نے قرار دیا کہ وہ ایرلائنز کمپنیوں اور سمندری جہاز کے ذمہ داروں کو تحریری ہدایت جاری کرے گا کہ میقات کے قریب سے گذرنے سے پہلے وہ اپنے مسافروں کو اطلاع دیں کہ عنقریب اتنی مسافت کے بعد وہ میقات سے گذرنے والے ہیں۔

اس قرارداد سے اکیڈمی کے رکن جناب مصطفیٰ احمد زرقاء کو اتفاق نہ کیا، اسی طرح مجلس کے رکن شیخ ابوبکر محمود جومی کو دیگر علاقوں سے صرف جدہ آنے والوں کی بابت تجویز سے اختلاف ہے۔ شیخ محمد علی الحرکان کو اس بات سے اتفاق نہیں ہے کہ مجبوری کی حالت میں قمیص کے اندر ہی احرام باندھ لینے اور پھر احرام کا لباس فراہم ہونے کے بعد قمیص اتارنے والے پر کفارہ واجب ہوگا، کیونکہ فقہی جزئیات میں یوں مذکور ہے کہ اگر کسی نے قمیص وغیرہ میں احرام باندھا تو اسے اتار دے، پھاڑے نہیں، اور اس پر کوئی فدیہ نہیں ہے، کیونکہ حضرت یعلی بن امیہ نے جبہ میں احرام باندھا تو رسول اللہ ﷺ نے اسے اتارنے کا حکم دیا، اور ابوداؤد میں ہے کہ انہوں نے سر کی جانب سے اتارا، آپ ﷺ نے پھاڑنے کا حکم دیا نہ فدیہ کا (61)

ھیئۃ کبار العلماء کے ادارے لجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء سے جدہ کے میقات ہونے یا نہ ہونے کے بارے میں سوال کیا گیا تو قرار دیا گیا کہ میقاتوں کی تعیین رسول اللہ ﷺ نے خود فرمائی اور وہ یہ ہیں کہ اہل مدینہ کیلئے ذوالحلیفہ، اہل شام کیلئے الجحفہ، اہل نجد کیلئے قرن المنازل، اہل یمن کیلئے یلملم اور اہل عراق کیلئے ذات عرق۔ یہ مواقیت طے شدہ ہیں۔ ان اطراف سے حج وعمرہ کیلئے آنے والے ان مقامات سے یا ان کے برابر سے احرام باندھیں گے۔ اور مکہ میں مقیم کیلئے تنعیم سے احرام باندھنے کا حکم ثابت ہے۔ تو جو کوئی مثلاً یلملم سے گذرے اور حج وعمرہ کے ارادے سے مکہ آئے تو اسے احرام باندھنا چاہیے بے شک وہ بحری سفر پر ہو یا ہوائی تو یلملم کے برابر سے احرام باندھے۔ جہاں تک جدہ کا تعلق ہے تو وہ جدہ میں مقیم یا اہل جدہ کے لیے احرام باندھنے کا مقام

اور صورت نہیں ہے۔تو جو کوئی یلملم سے گذرا اور اس نے احرام نہ باندھا بلکہ جدہ سے احرام باندھا تو اس پر دم واجب ہے جیسا کہ دوسرے تمام میقات سے تجاوز پر حج وعمرہ کے ارادے سے آنے والے اور تجاوز کرنے والوں پر ہوتا ہے۔ کیونکہ میقات تو اس شخص کیلئے یلملم تھا اور یلملم اور مکہ کی مسافت بنسبت مکہ وجدہ کے زیادہ ہے۔اسی طرح لجنۃ نے ایک اس سے ملتے جلتے سوال میں سوڈانیوں کیلئے جدہ کو میقات تصور کرنے، (کیونکہ وہ بذریعہ بحری جہاز جدہ اترتے ہیں) کے جواب میں قرار دیا کہ جدہ تو حج وعمرہ کیلئے میقات نہیں ہے مگر یہ کہ کوئی مقیم ہو یا کسی کا وطن جدہ ہو۔تو ان لوگوں کو چاہئے کہ اپنے علاقے کے راستے میں آنے والے میقات یا اس کے برابر یا اوپر سے احرام باندھیں جیسے دیگر میقات سے آنے والے کرتے ہیں (62)۔

حج وعمرہ کے مسائل پر فقہی آراء کے عنوان سے اس موضوع پر اسلامی فقہ اکیڈمی انڈیا نے یوں قرار دیا

ا- حج اسلام کا ایک اہم رکن ہے، جو عمر بھر میں ایک ہی دفعہ فرض ہے، عام طور پر حجاج کو اس کیلئے طویل سفر کی مشقت بھی اٹھانی پڑتی ہے اور کثیر اخراجات بھی برداشت کرنے ہوتے ہیں، اسی لیے اللہ تعالیٰ نے اس کا اجر وثواب بھی بے حد رکھا ہے اور آپ ﷺ نے اس عبادت کو ایک طرح کا جہاد قرار دیا ہے، پس حجاج کو چاہیے کہ وہ اس راہ کی مشقتوں کو ایک سعادت سمجھ کر برداشت کریں، افعال حج میں زیادہ سے زیادہ احتیاط کے پہلو کو ملحوظ رکھیں اور جن مسائل میں فقہاء کے درمیان اختلاف رائے ہے اور ایک میں توسع اور دوسرے میں احتیاط کا پہلو ہے تو ایسی صورت حتی الوسع اختیار کرنے کی کوشش کریں کہ اس کا عمل دونوں ہی آراء کے مطابق درست قرار پائے اور اس عظیم عبادت کی انجام دہی میں تن آسانی اور سہل انگاری سے بچا جائے۔

۲- حدود میقات سے باہر رہنے والے ہوں یا مکہ اور حل میں رہنے والے، اگر حدود میقات کے باہر سے مکہ کی نیت کر کے میقات سے آگے بڑھیں تو ان پر لازم ہے کہ وہ احرام باندھ کر ہی میقات سے آگے بڑھیں، خواہ وہ حج اور عمرہ کی نیت سے جائیں یا کسی اور مقصد سے۔

موجودہ حالات میں جبکہ تجار، دفاتر میں کام کرنے والے، ٹیکسی چلانے والے اور دیگر پیشہ وارانہ

(62) فتاویٰ اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والافتاء، ١١/١٢٥-١٣٠۔

کام کرنے والے کبھی ہر روز، کبھی ہر دوسرے، تیسرے دن اور بعض لوگوں کو تو ایک دن میں ایک سے زیادہ دفعہ حرم داخل ہونا پڑتا ہے، ایسی حالت میں اس طرح کے لوگوں کو ہر بار احرام اور اداء عمرہ کی پابندی بے حد مشقت طلب اور دشوار ہے، اس لئے ان حضرات کے لیے بغیر احرام باندھے حدود حرم میں داخلہ کی گنجائش ہوگی۔

۳- جو لوگ مکہ کے اصلاً رہنے والے ہیں یا وہاں مقیم ہیں، اصلاً ان کے لیے تمتع نہیں ہے، اس لیے انہیں اشہر حج میں عمرہ نہیں کرنا ہے، وہ شخص جس پر اس سال حج فرض ہے اور وہ اس سال حج کا ارادہ رکھتا ہے اسے اشہر حج میں میقات کے باہر جانے سے پرہیز کرنا چاہیے اور اگر وہ تجارتی، دفتری اور اپنی پیشہ وارانہ مجبوریوں کے باعث باہر جانے پر مجبور ہے تو وہ تجویز (۲) پر عمل کرتے ہوئے میقات سے اندر داخل ہوتے ہوئے احرام نہ باندھے اور عمرہ نہ کرے۔ مکہ میں مقیم سے مراد وہ لوگ ہیں جو اشہر حج کے شروع ہونے سے قبل صحیح طریقہ سے مکہ میں آکر مقیم ہوگئے یا کم از کم ایک سال سے وہاں اقامت پذیر ہوں۔

۴- تمتع کرنے والے آفاقی حجاج حج کا احرام باندھنے سے پہلے مزید عمرہ کر سکتے ہیں۔

۵- رمی جمرات کے سلسلہ میں عام طور پر آج کے زمانے میں حجاج میں جو بات رواج پا رہی ہے کہ وہ معمولی اعذار بلکہ بغیر عذر بھی خود رمی کو نہیں جاتے اور دوسروں کو نائب بنا دیتے ہیں، جملہ علماء اس پر متفق ہیں کہ اس صورت میں حج کا ایک واجب ترک ہو جاتا ہے، یہ نیابت شرعاً معتبر نہیں ہے اور ایسا کرنے والے پر دم واجب ہے، ہاں وہ لوگ جو جمرات تک چل کر جانے کی طاقت نہیں رکھتے یا بہت مریض اور کمزور ہیں ایسے لوگوں کے لئے نائب بنانا جائز ہے۔

۶- محض ازدحام عذر نہیں ہے، اس کا بہتر حل یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اس ازدحام میں جا کر رمی کرنے کا متحمل نہیں تو وہ وقت جواز بلکہ زیادہ دشواری میں وقت کراہت میں بھی رمی کر سکتا ہے، اس کیلئے یہ مکروہ بھی نہیں ہوگا۔

۷- حنفیہ کے قول راجح کے مطابق ۱۰ ذی الحجہ کے مناسک میں رمی، ذبح اور حلق کو ترتیب کے ساتھ انجام دینا واجب ہے اور صاحبین اور اکثر فقہاء کے یہاں مسنون ہے، جس کی خلاف ورزی سے دم واجب نہیں، حجاج کو چاہیے کی جہاں تک ممکن ہو ترتیب کی رعایت کو ملحوظ رکھیں تاہم ازدحام اور موسم کی

شدت، اور مذبح کی دوری وغیرہ کی وجہ سے صاحبین اور دیگر ائمہ کے قول پر عمل کرنے کی گنجائش ہے، لہذا اگر یہ مناسب ترتیب کے خلاف ہوں تو بھی دم واجب نہیں ہوگا۔

۸- دنیا بھر سے لاکھوں حجاج موسم حج میں مکہ پہنچتے ہیں اور مناسک حج ادا کرتے ہیں۔

(الف): حج کے جملہ انتظامات کی ذمہ داری حکومت سعودیہ پر ہے، حج ایک اجتماعی عبادت ہے، اس کو نظم وضبط کے ساتھ ادا کیا جانا ضروری ہے، لاکھوں انسانوں کے قیام وسفر، ان کی صحت، جان ومال کا تحفظ بغیر نظم وضبط کے ممکن نہیں ہے، ایسے حالات میں حکومت سعودیہ بہت سی انتظامی پابندیاں عائد کرتی ہے جس سے حاجیوں کی تعداد اتنی رکھی جا سکے جس کا انتظام بہتر طور پر ہو سکے، حکومت سعودیہ کے انتظامی احکامات کی پابندی تمام ہی لوگوں پر ضروری ہے، یہ امر بالمعروف ہے جس کی اطاعت لازم ہے لہذا حکومت سعودیہ کے احکام وضوابط کے مطابق سعودیہ میں مقیم مسلمانوں کو اگر ہر سال حج کرنے سے منع کیا جائے تو اس کی پابندی شرعاً ضروری ہے۔

(ب): اگر کوئی شخص ان پابندیوں کی مخالفت کرتے ہوئے احرام حج باندھ کر میقات سے آگے بڑھ جائے اور پھر پکڑا جائے اور اسے انتظامیہ واپس کر دے تو اس کا حکم وہی ہوگا جو شرعاً محصر عن الحج کا ہے یعنی اسے حرم میں ایک دم دینا واجب ہوگا اور جس تاریخ اور جس وقت پر حرم میں اس کی طرف سے دم احصار ادا کیا جائیگا اس وقت وہ احرام کی پابندیوں سے باہر آ سکے گا۔

۹- اگر اصطلاح شرع کے مطابق واقعی حج بدل ہو تو اس صورت میں عام اصول کے مطابق حج افراد ادا کیا جانا چاہیے، لیکن بدل کرنے والے کو چاہئے کہ حج بدل کرانے والے کو مسئلہ سمجھا کر اس سے حج تمتع یا مطلق حج کی اجازت حاصل کر لے، اگر کسی وجہ سے اس کے لئے اجازت نہیں لی تو چونکہ عام طور سے حج تمتع کیا جاتا ہے، خود حج کرانے والا اگر حج کرتا تو سہولت کی بنیاد پر حج تمتع کرتا، لہذا عرف وعادت کے پیش نظر مامور کے لئے حج تمتع کی اجازت ہوگی، اس صورت میں میقات سے عمرہ کا احرام بھی آمر کی طرف سے کرنا ہوگا اور اس صورت میں دم شکر بھی آمر کے خرچ سے ادا کیا جائے گا۔

۱۰- اگر طواف زیارت سے قبل کسی عورت کو حیض آ جائے اور اس کے طے شدہ پروگرام کے مطابق اس کی گنجائش نہ ہو کہ وہ حیض یا نفاس سے پاک ہو کر طواف زیارت کر سکے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ ہر

طرح اس کی کوشش کرے کہ اس کے سفر کی تاریخ آگے بڑھ سکے تا کہ وہ پاک ہوکر طواف زیارت ادا کرنے کے بعد اپنے گھر واپس جا سکے، لیکن اگر ایسی ساری ہی کوشش ناکام ہو جائیں اور

اس سلسلہ میں اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان کی مباحث کا ملخص درج ذیل ہے:

۱- اختلاف مطالع کا اعتبار کیا جانا چاہیے۔

۲- حساب فلکی اور دیگر جدید سائنسی آلات سے رؤیت کیلئے مدد لی جاسکتی ہے تاہم اس سلسلہ میں اصل حیثیت رؤیت کو ہی حاصل رہے گی۔

۳- نئے چاند کا دارومدار رؤیت پر ہے صرف موجود ہونے کے علم پر نہیں ہے(63)۔

چاند کے ثبوت کیلئے صرف رویت پر انحصار کیا جائے یا جدید حساب فلکی کے طریقوں کو روبہ عمل لا کر قمری تقویم پر عمل کیا جائے۔ یہ سوال ھیئۃ کبار العلماء کے سامنے آیا تو اس نے مقالات و مناقشہ کے بعد طے کیا۔اس سلسلہ میں دیگر معاصر فقہی اداروں کی مباحث کو بھی زیر نظر رکھا گیا۔

۱- حساب و تنجیم سے مراد بروج (ستاروں) اور منازل کی معرفت ہے اور سورج و چاند کے آنے جانے کا اندازہ اور اوقات کی حد بندی ہے۔ جیسا کہ سورج کے طلوع اور غروب ہونے کے اوقات، شمس و قمر کے اجتماع و افتراق اور کسوف وغیرہ کے اوقات کی تحدید۔ تنجیم سے مراد وہ احوال و علوم فلکی نہیں کہ جن کا حوادثِ زمینی وغیرہ سے کوئی تعلق ہے۔ یعنی ولادت عظیمہ اور حوادت شدائد وبلاء اور سعادت وشقاوت وغیرہ۔ یہ معاملے تو اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا۔ اس سے مراد تو محض علم اوقات ہے چنانچہ موضوع بحث سے یہ بات خارج ہے۔

۲- شریعت میں محض چاند کی پیدائش قمری مہینے کے آغاز و انتہا کے ثبوت اور وحدت کیلئے کافی نہیں۔ کیونکہ اس کا تعلق عبادات وغیرہ سے ہے۔ تو جو کوئی آج اس کی مخالفت کرتے ہوئے اس سے آگے بڑھے گا، وہ اجماع سے آگے بڑھے گا۔

۳- رویت ہلال میں قمری مہینوں کے آغاز وانتہاء کیلئے عبادات کے حوالے سے وحدت صرف وہی معتبر ہوگی جو تیسویں کی رات حالت صحو میں ہو۔ اور اجماع یہ ہے اگر چاند نظر نہ آئے تو تیس کی

(63) سالانہ رپورٹ ۱۹۸۴-۱۹۸۵ء ص ٦

گنتی پوری کرو۔ کیونکہ جمہور فقہاء کے نزدیک اگر انتیسویں کی رات کو آسمان ابر آلود ہو تو حدیث کے مطابق تیس کی گنتی پوری کی جائے گی۔

۴۔ قمری مہینے کے ثبوت کیلئے شرعی طور پر فقط رویتِ ہلال ہی معتبر ہے حساب شمسی و قمری نہیں اور یہی حدیث میں ہے۔ ارشاد ہے ''صوموا لرؤیته وافطروا لرؤیته'' اور ایک اور جگہ فرمایا ''لا تصوموا حتی تروه ، ولا تفطروا حتی تروه'' اور فلک ابر آلود ہونے کی صورت میں مسلمانوں کو حکم ہے کہ تیس کی گنتی پوری کرو۔ علماء نجوم کی طرف رجوع کرنے کا حکم نہیں دیا گیا۔

۵۔ غروب آفتاب کے بعد رویت ہلال کے معاملے میں اہل حساب پر اعتماد کرنا اس لیے محال ہے کہ ان کے ہاں پاک ہونے سے پہلے اس کا سفر ناگزیر ہو جائے تو ایسی حالت میں وہ طواف زیارت ادا کر سکتی ہے، یہ طواف زیارت شرعاً معتبر ہوگا، اور وہ پورے طور پر حلال ہو جائیگی، لیکن اس پر ایک بدنہ (بڑے جانور) کی قربانی بطور دم جنابت حدود حرم میں لازم ہوگی۔

۱۱۔ سفر حج میں کسی خاتون کے شوہر کا انتقال ہو گیا اور اس نے ابھی احرام نہیں باندھا ہے اور اس کے لئے وطن واپسی ممکن ہے تو اپنے وطن واپس جا کر عدت گزارے اور اگر احرام باندھ چکی ہے یا واپسی کا سفر دشوار ہے تو وہ ایام عدت میں حج وعمرہ ادا کر لے۔

۱۲۔ حج کا سفر کرنے والا ایام حج سے اتنا پہلے مکہ مکرمہ پہنچ رہا ہے کہ مکہ مکرمہ میں پندرہ یوم قیام سے پہلے ہی حج شروع ہو جاتا ہے اور منیٰ چلا جاتا ہے تو وہ مسافر ہوگا، اسے چار رکعت والی نمازوں میں قصر کرنا ہوگا۔(64)

حج وعمرہ کے لئے ہوائی جہاز اور پانی کے جہاز سے آنے والوں کے لیے احرام کے مسئلہ پر اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے اپنے تیسرے اجلاس میں فیصلہ کیا کہ:

سنت نبوی میں جو میقات مقرر کیے گئے ہیں، حج یا عمرہ کی نیت سے زمینی، فضائی یا بحری کسی بھی طور پر ان سے یا ان کے برابر سے گذرنے والوں پر ان ہی مقامات سے احرام باندھنا واجب ہے، کیونکہ احادیث نبویہ شریفہ میں ان مقامات سے احرام باندھنے کے احکام عام ہیں۔(65)

---

(64) جدید فقہی مباحث، ج۹، ص۵۴۹۔

(65) قرارداد نمبر:۱۹(۳/۷)، قرارات توصیات مجمع الفقه الاسلامی ، ص: ۸۰

چنانچہ جدہ کے میقات نہ ہونے پر سب ادارے مجتمع ہیں۔ ہاں البتہ جس طرح مکہ کے مقیم یا مقیم کے حکم میں ہونے والے کے لیے تنعیم سے احرام باندھنے کی اجازت ہے اسی طرح جدہ کے مقیم یا مقیم کے حکم میں ہونے والے کے لیے جدہ سے احرام باندھنے کے جواز پر اتفاق ہے۔ باقی باہر سے آنے والے مقررہ میقاتوں یا ان کے برابر سے احرام باندھنے کے پابند ہیں۔ یہ سوال اس لیے بھی پیدا ہوا تھا کہ ایک تو بعض علاقوں کے لوگوں کا معمول کچھ اس طرح کا ہو چلا تھا دوسرے کچھ حضرات کی طرف سے جدہ کے میقات ہونے کے حوالے کچھ تحریریں سامنے آئی تھیں۔

۴۔قمری مہینوں کے آغاز میں وحدت اور رویت ہلال

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے اپنے تیسرے اجلاس میں اس موضوع سے متعلق درج ذیل دو مسئلوں کا جائزہ لیا:

اول: تمام مقامات پر ایک ساتھ مہینہ کا آغاز ہو، اس پر اختلاف مطالع کس حد تک اثر انداز ہے؟
دوم: فلکیاتی حساب کی مدد سے قمری مہینوں کے آغاز کو ثابت کرنے کا حکم۔
اس مسئلہ پر ارکان و ماہرین کی جانب سے پیش کردہ تحقیقات کو سننے کے بعد اکیڈمی نے فیصلہ کیا کہ:
اول: اگر کسی ملک میں رؤیت ہو جائے تو مسلمانوں پر اس کی پابندی ضروری ہے، اور اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں ہوگا، کیونکہ تمام ہی مسلمان روزہ اور افطار کے مخاطب ہیں۔
دوم: رؤیت ہی پر اعتماد کرنا واجب ہے، البتہ فلکیاتی حساب اور رصد گاہوں سے مدد لی جائے گی، تاکہ احادیث نبوی اور سائنسی حقائق دونوں کی رعایت ہو سکے۔(66) اندازوں کا فرق ہو سکتا ہے جو کہ عبادات میں اوقات کی وحدت کے معاملے کے خلاف جاتا ہے۔ چنانچہ شرع نے اسی لیے حساب کے بغیر محض رویت ہلال کا اعتبار کیا ہے۔

۶۔ کسی ایک جگہ، مقام یا ملک و شہر کی رویت مثلاً مکہ کی رؤیت وحدت کی بنیاد نہیں بن سکتی۔ کیونکہ ایک جگہ کی رویت دوسرے مقام کے لوگوں کیلئے روزے وغیرہ رکھنے کے حوالے سے حجت نہیں بن سکتی۔ کیونکہ انہوں نے تو چاند دیکھا ہی نہیں۔

---

(66) قرارداد نمبر:۱۸ (۳/۶)،ا قرارات توصیات مجمع الفقه الاسلامی،ص:۷۸۔۷۹

۷- اسی طرح ھئیۃ نے علماء حساب کے قمری مہینوں کے اثبات کے حوالے سے دلائل کا محاکمہ کر کے ان کو غلط ثابت کیا ہے (67)۔

رویئت ہلال کا مسئلہ امت مسلمہ کے مابین اس وقت بہت زیادہ نزاع کا باعث بنا ہوا ہے۔ تو مذکورہ بالا اکیڈمیوں کے کے فیصلوں کی روشنی میں یہ صورتحال سامنے آتی ہے کہ

ا۔ اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ اصل اعتبار چاند کی رویئت ہی کا ہے۔

۲۔ فلکی حساب وتنجیم سے اس سلسلہ میں محض مدد لی جاسکتی ہے مگر اعتبار رویئت کا ہی ہوگا۔

۳۔ اختلاف مطالع کے اعتبار کے حوالے سے جدہ اکیڈمی کا فیصلہ باقی دونوں سے ہٹ کر ہے۔ ان کے نزدیک اختلاف مطالع کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔ مسلم دنیا میں کہیں بھی چاند نظر آئے، تمام مسلمانوں کے لے وہی چاند ہے اسی کے مطابق اپنی عبادات کو ترتیب دیں گے۔ تاہم اس سلسلے میں واضح احکام کی وجہ سے یہ کوئی اتحاد کا مسئلہ نہیں ہے۔ اور دیگر اکیڈمیوں کے فیصلوں کے مطابق اختلاف مطالع کا اعتبار ہوگا اور ہر ملک کے لوگ اپنی رویئت کے مطابق عبادات کا شیڈول ترتیب دیں گے۔

۵- سزائے توہین رسالت

اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان نے یکم جنوری ۱۹۸۴ کو اپنے اجلاس میں اس اہم موضوع پر درج ذیل فیصلہ کیا۔ اور حکومت کو سفارش کی کہ۔

''جو کوئی شخص دانستہ کوئی ایسا کلام یا ایسی حرکت کرے گا جو بالواسطہ یا بلاواسطہ آنحضرت ﷺ کی شان کے بارے میں اہانت آمیز ہو یا اہانت کی طرف مائل ہو یا سوءِ ادابی ظاہر کرتی ہو وہ مستوجب سزائے موت ہوگا۔ الا یہ کہ یہ ثابت کرنا کہ اس کی طرف سے دانستہ ایسی حرکت نہیں کی گئی یا کلام نہیں کیا گیا اس کا بارِ ثبوت ملزم پر ہوگا''۔

کونسل نے اس سفارش کو ارتداد کی سزا کے قانون میں شامل کرنے کی بجائے تعزیرات پاکستان میں شامل کرنے کی سفارش کی (68)۔

---

(67) ابحاث هئية كبار العلماء، ۳/ ۳۵-۴۳۔

(68) سالانہ رپورٹ ۱۹۸۳-۱۹۸۴ء ص ۷

اسی طرح مجموعہ ضابطہ تعزیرات پاکستان (PPC) سیکشن C-295 کو وفاقی شرعی عدالت پاکستان میں چیلنج کیا گیا۔ اس سیکشن میں ہے کہ اگر حضور نبی کریم ﷺ کی ذات گرامی کی شان میں الفاظ، زبان، تحریر یا کسی بھی دوسری صورت میں بالواسطہ یا بلاواسطہ گستاخی کی جائے، توہین یا استہزاء کا ارتکاب کیا جائے تو اس کی سزا موت ہوگی یا عمر قید جس میں جرمانہ بھی شامل ہوسکتا ہے۔

قرآن وسنت کے دلائل قطعیہ کی روشنی میں ثابت کیا گیا کہ توہین رسالت مآب ﷺ کی سزا محض موت ہے۔ عمر قید اور جرمانے وغیرہ کی سزا خلاف اسلام ہے۔ کسی کو بھی اسلام اس بات کی اجازت نہیں دیتا کہ وہ اس موت کی سزا کو عمر قید وغیرہ میں بدلے۔ چنانچہ استدعا کی گئی کہ خلاف اسلام ہونے کی وجہ سے اس کو ختم کیا جائے۔

عدالت نے پبلک نوٹس جاری کیے اور ۱۹۸۹ء اور ۱۹۹۰ء کی کئی ایک تواریخ میں لاہور، کراچی اور اسلام آباد میں اس کیس کی سماعت کی۔ پاکستان کے معروف علماء کو روبرو سنا اور قرار دیا کہ

''اسلامی تعلیمات کے مطابق اللہ تعالیٰ کی طرف سے مبعوث کیے گئے تمام انبیاء عصمت وعظمت کے حوالے سے ہم مرتبہ اور سبھی قابل عزت واحترام ہیں''۔ چنانچہ درج ذیل فیصلہ صادر کیا کہ اگر تمام ضروری شہادتوں اور ثبوتوں سے جرم ثابت ہو جائے تو'

۱- شانِ رسالت محمدی ﷺ یا کسی بھی دوسرے محترم پیغمبر کی شان میں گستاخی اور توہین کی سزا صرف موت ہے۔ چنانچہ آئین میں مناسب ترمیم کا حکم جاری کیا گیا تا کہ نبی کریم ﷺ کے ساتھ ساتھ دیگر انبیائے کرام کی گستاخی کے حوالے سے بھی اسی سزا کا نفاذ ممکن ہو۔

۲- عمر قید اور جرمانے وغیرہ کی سزا کو خلاف اسلام قرار دے کر اسے ختم کرنے کا حکم دیا(69)۔

بدنام زمانہ سلمان رشدی نے اپنی کتاب میں اسلام اور اسلامی شخصیات کی جو قصداً بے حرمتی اور حقائق کی خلاف ورزی کی، اس پر تمام مسلمانان عالم کی طرح رابطہ عالم اسلامی کی امانت عامہ نے بھی سخت صدمہ کا اظہار کیا اور اس بابت المجمع الفقہی الاسلامی کے فیصلہ کا اعلان کیا جو اس کے گیارہویں اجلاس میں درج ذیل الفاظ میں کیا گیا :

مسلم خاندان کے ہندوستانی نژاد اور برطانوی شہریت رکھنے والے سلمان رشدی نے انگریزی

(69) پی ایل ڈی، ۱۹۹۱ء، ایف ایس سی ۱۰۔

میں شائع ہونے والے ''شیطانی آیات'' کے نام سے جو ناول لکھا ہے جس کے مختلف اقتباسات انٹرنیشنل عرب وغیر عرب اخبارات نے نقل کئے ہیں، برطانیہ میں پینگوئن (Penguin) نے اور امریکہ میں وی کنگ (Viking) نے اس کتاب کو شائع کیا ہے، اس کی اشاعت کے بعد مختلف اسلامی اور غیر اسلامی حلقوں کی جانب سے اسلام اور اسلامی مقدسات پر نازیبا اور رکیک اسلوب میں کئے گئے حملوں کی وجہ سے اس کی سخت مذمت کی گئی ہے۔

المجمع الفقہی کے اجلاس میں اس ناول کے بعض اقتباسات اور حصوں کو دیکھا گیا، اجلاس نے دیکھا کہ اس میں بہتان طرازی اور انتہائی نازیبا و غلط الفاظ میں رسول اللہؐ اور امہات المؤمنین ازواج مطہراتؓ کا ذکر کیا گیا ہے، نیز دوسری بے حرمتیاں کی گئی ہیں، بلکہ اس میں خلیل اللہ سیدنا ابراہیم علیہ السلام کا ذکر بھی ایسے گھٹیا اسلوب میں کیا گیا ہے جو احترام انبیاء کے مطابق نہیں ہے، ازواج مطہرات کا تذکرہ بے انتہاء رکیک اور ایسے پست ترین اسلوب میں کیا گیا ہے جو تاریخی، علمی یا ادبی کسی بھی دائرہ سے خارج ہے، اور اسلامی عقیدہ کی مقدسات پر ایسا حملہ ہے جس پر کسی بھی متمدن ملک میں جہاں حقوق ومقدسات کا تحفظ کرنے والے قوانین، دستور اور نظام موجود ہو، اسے جرم قرار دیا جائے گا اور اس پر سزا نافذ کی جائے گی، اس لئے کہ اس ناول میں درج امور آزادی کے دائرہ سے باہر ہیں، اور زبان درازی اور احساسات کو مجروح کرنے والے گھٹیا اسلوب میں قابل احترام مقدسات کو نشانہ بنایا گیا ہے۔

اس سنگین موضوع اور اسلامی مقدسات کی بے حرمتی و پامالی اور گھٹیا حملوں کے اس ناروا سلوک پر اجلاس میں غور کیا گیا اور درج ذیل فیصلے کئے گئے:

۱۔ المجمع سمجھتا ہے کہ شیطانی آیات نامی اس کتاب میں جو کذب بیانی و بہتان طرازی کی گئی ہے وہ ایسے فحش اور رکیک اسلوب میں ہے کہ وہ کسی علمی جواب کی مستحق نہیں ہے، وہ کوئی علمی یا تاریخی آراء نہیں ہیں جن کا جواب دیا جانا ضروری ہو۔

۲۔ المجمع کا اجلاس اس مجرم کی اس مذموم حرکت کی سخت ترین مذمت کرتا ہے اور اعلان کرتا ہے کہ اس کی وجہ سے وہ اسلام سے مرتد ہو گیا ہے اور ارتداد کی اسلامی سزا کا مستحق ہو گیا ہے۔

۳۔ اجلاس اعلان کرتا ہے کہ اس شخص کے خلاف اور اس کتاب کو طبع کرنے والے مطبع کے خلاف برطانیہ کی مخصوص عدالتوں میں مقدمات دائر کر کے اسے قرار واقعی سزا دلوائی جائے، اور یہ مقدمات

آرگنائزیشن آف اسلامک کانفرنس(OIC) کی جانب سے دائر کیے جائیں جوتمام اسلامی ممالک کی نمائندہ ہے،اورمقدمہ کی پیروی کے لئےتعزیراتی مقدمات کے ماہراورتجربہ کارطاقتوروکیل مقرر کیے جائیں جن کی مسلکی امانت داری قابل اطمینان ہو۔

۴۔ اجلاس اعلان کرتا ہے کہ اس گھٹیا مصنف کے خلاف کسی اسلامی ملک میں بھی وہاں کی نیابت عامہ کی جانب سےتعزیراتی مقدمہ دائر کر کے غائبانہ طور پراس کے خلاف پیروی کی جائے ، اوراسلامی شریعت کے مطابق فیصلہ کیا جائے ،خواہ اس فیصلہ کے فوری نفاذ کی کوئی شکل نہ ہو،اوراس فیصلہ کاذرائع ابلاغ کے ذریعہ اعلان کر کے ایسے گھٹیا ورکیک حرکت پر مسلمانان عالم کی ناراضگی کا اظہارکیا جائے۔

۵۔ یہ اجلاس طے کرتا ہے کہ مصنف نے برطانوی مراجع کواپنا جومعذرت نامہ بھیجا ہے جسے اخبارات نے شائع کیا ہے،اوراس میں کہا گیا ہے کہ: اسے افسوس ہے کہ اس سے مسلمانوں کے جذبات مجروح ہوئے ہیں، یہ بالکل لاحاصل اورنا قابل قبول معذرت نامہ ہے،اوراس سے اس کی قبیح وشنیع بہتان طرازی میں کوئی کمی نہیں آتی،ان حالات میں معذرت کے ساتھ یہ اقرارواعتراف بھی لازماً ہونا چاہئے کہ اس نے اپنی کتاب میں جو کچھ لکھا ہے وہ محض جھوٹ اور بہتان کا پلندہ ہےاور بالکل غلط ہے،اوراس اعتراف کی اشاعت بھی اسی معیاروسطح کے ذرائع ابلاغ پرکرائی جائے جس سطح پر اس پلندہ کومشہورکیا گیا ہے۔

٦۔ اجلاس اسلامی ممالک کی حکومتوں اورعوام سے اپیل کرتا ہے کہ ان تمام اشاعتی اداروں کامکمل بائیکاٹ کریں جنہوں نے اس ناپاک ومذموم کتاب کی اشاعت کی ہے یااس کی اشاعت میں کسی طرح کی کوئی مدد کی ہے، یا مصنف کومعاوضہ یاانعام دیا ہے،ان اداروں کی تمام کتابوں کاخواہ وہ جس نوعیت کی ہوں،مکمل بائیکاٹ کیا جائے۔

رابطہ عالم اسلامی کی امانت عامہ نے المجمع الفقہی الاسلامی کے اس فیصلہ کونشرکرنے سے پہلے بھی اس کتاب کی سنگینی وغلط بیانی اوراس کی طباعت واشاعت میں مالی تعاون کرنے والےادارہ کے بائیکاٹ کی ضرورت سے عالم اسلام کوآگاہ کردیا تھا،اس فیصلہ کی اشاعت کے ساتھ پوری دنیاکے ہرہرمسلمان کو اور بالخصوص برطانیہ وامریکہ جہاں اس کی اشاعت ہوئی ہے،کےمسلمانوں سے اپیل کی کہ اس کتاب کی

بہتان طرازیوں کو وہ خود بھی طشت از بام کریں اور اپنے مسلم بھائیوں اور حق وانصاف کو تسلیم کرنے والے دیگر لوگوں کو بھی آمادہ کریں کہ وہ اس کی اشاعت کرنے والے ادارہ اور اس کی تقسیم و مارکیٹنگ میں معاونت کرنے والے دیگر تمام اداروں کا بائیکاٹ کریں۔(70)

اسی طرح ھئیۃ کبار العلماء کے سامنے کسی ایسی فلم کا مسئلہ پیش ہوا جس میں صحابہ کرامؓ پر متحرک فلم بنائی گئی تھی، اس کی شرعی حیثیت کے بارے میں اللجنۃ الدائمۃ للبحوث العلمیۃ والافتاء اور ھئیۃ کبار العلماء نے یوں قرار دیا۔

ا۔ اللہ تبارک وتعالیٰ نے صحابہ کرامؓ پر احسان کیا اور ان کے رتبے اور مقام کو بلند کیا۔ ان میں سے کسی کی بھی زندگی پر فلم وغیرہ بنانا اور ان کی تصویر وغیرہ بنانا ان کے اس مقام و مرتبہ کے منافی ہے جو کہ اللہ تعالیٰ نے ان کو عطا کیا ہے۔ ایسا کرنا ان کو اس مقام رفیع سے گرانے اور ان کی تکریم میں کمی لانے کی (بزعم خود) کوشش قرار دیا جا سکتا ہے۔

۲۔ ان میں سے کسی کی بھی تمثیل یا تصویر کشی ان کی استہزاء اور تمسخر کے ضمن میں آتی ہے۔ دورِ حاضر میں عام لوگوں کی زندگیوں میں تقویٰ واصلاح کا ان کی پاکیزہ زندگیوں کے مقابلے میں فقدان ہے۔ لوگوں کے ان معاملات سے مادی مقاصد وابستہ ہیں۔ چنانچہ صحابہؓ پر ایسا عمل کذب اور غیبت ہے۔ اور اس سے مسلمانوں کے اذہان میں، ان نفوس قدسیہ کے تقوی اور تقدس کا جو مقام بلند ہے، اس میں تخفیف آتی ہے اور تشکیک کا دورازہ کھلتا ہے۔ ایسی فلموں وغیرہ میں ابوجہل بھی بنایا جاتا ہے جو حضرت بلالؓ اور حضور نبی کریم ﷺ کی شان میں گستاخی بھی کرتا ہے اور گالی بھی بکتا ہے جو بلاشبہ ایک منکر ہے۔

۳۔ شریعت کے مقررہ قواعد کی روشنی میں یہ اصول طے ہے کہ جو چیز محض مفسدہ ہو یا اس کی طرف لے جانے والی ہو، وہ حرام ہے۔ تو صحابہؓ کی تمثیل کا معاملہ بھی ایسا ہی ہے۔ یہ سدِ ذریعہ ہے۔ کرامتِ صحابہؓ کی حفاظت کے لیے اس کا ممنوع قرار دینا واجب ہے(71)۔

(70) قرارات المجمع الفقهى الاسلامى، الدورة الحادية عشرة، القرار الثانى، ص: ۲۵۱ تا ۲۵۴

(71) ابحاث هئية كبار العلماء، ۳/۳۲۸-۳۳۰۔

مندرجہ بالا ابحاث سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ مسلمانوں کے تمام طبقات کے نزدیک حضرات انبیائے کرامؑ، نبی آخرالزمان ﷺ اور صحابہ کرام کی ہستیوں کا احترام جزو ایمان ہے۔اور اس احترام کے منافی کسی کا بھی کوئی عمل مستوجب سزائے شدید ہے۔اسی کی ترجمانی مذکورہ بالا اداروں نے کی ہے۔اور یہی اجماع امت ہے۔

3۔طبی وسائنسی مسائل

طبی وسائنسی میدان میں ان اداروں نے امت مسلمہ کی رہنمائیل کا حق ادا کرنے کی کماحقہ کوشش کی ہے۔جدید سائنس کا شائد ہی کوئی ایسا شعبہ اور ایجاد ہو جس کا بالواسطہ یا بلاواسطہ انسانوں کی زندگی سے کوئی تعلق ہو اور اس پر ان اداروں نے کام نہ کیا ہو۔

ا۔ٹسٹ ٹیوب بے بی

میڈیکل سائنس کی دنیا کے اس مسئلہ کو شرعی اصولوں کے مطابق حل کرنے کے لیے مجمع الفقہی الاسلامی مکہ مکرمہ کے تین مختلف اجلاسوں میں اغور وخوض اور بحث ومباحثہ کیا گیا۔

اولاد حاصل کرنے کے لئے مصنوعی بارآوری (یعنی مرد اور عورت کے درمیان براہ راست جنسی تعلق کے بغیر غیر فطری طریقہ) کے درج ذیل دو بنیادی طریقے ہیں:

ا۔ **اندرونی بارآوری کا طریقہ:** یعنی مرد کے نطفہ کو عورت کے اندر مناسب مقام پر انجیکٹ کر دیا جائے۔

۲۔ **بیرونی بارآوری کا طریقہ:** یعنی مرد کے نطفہ اور عورت کے انڈے کو ایک ٹسٹ ٹیوب میں رکھ کر طبی لیبارٹری میں بارآوری کی جائے، پھر اس بارآور انڈے کو عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

ان دونوں طریقوں میں عورت کی بے پردگی اس کام کو انجام دینے والے کے سامنے لازمی ہے۔

حلت یا حرمت سے قطع نظر حمل وتولید کی غرض سے اندرونی یا بیرونی بارآوری کے لئے اپنائے جانے والے طریقے درج ذیل سات ہیں، اندرونی بارآوری کے دو اور بیرونی کے پانچ طریقے ہیں:

اندرونی مصنوعی بارآوری

ا۔ ایک شادی شدہ مرد کا نطفہ لے کر اس کی زوجہ کی اندام نہانی یا رحم میں مناسب مقام پر انجیکٹ کر دیا جائے جہاں نطفہ فطری طریقہ پر اس انڈے کے ساتھ مل جائے جو بیوی کی انڈادانی خارج کرتی ہے،

اس طرح دونوں میں بار آوری ہو، پھر باذن خداوندی رحم کی دیوار میں وہ چمٹ جائیں جس طرح مباشرت کی صورت میں ہوتا ہے، اس طریقہ کو اس وقت اختیار کیا جاتا ہے جب مرد کے اندر کوئی ایسی کمی ہو کہ وہ اپنا مادہ منویہ دوران مباشرت عورت کے مناسب مقام تک نہ پہنچا سکے۔

۲۔ ایک شخص کا نطفہ لے کر دوسرے شخص کی بیوی کے اندر مناسب مقام پر انجیکٹ کر دیا جائے جہاں اندرونی طور پر بار آوری پھر رحم میں علوق ہو جائے، اس طریقہ کو اس وقت اپنایا جاتا ہے جب شوہر بانجھ ہو، اس کے مادہ منویہ میں انڈے نہ ہوں تو دوسرے مرد سے نطفہ حاصل کیا جاتا ہے۔

بیرونی بار آوری کا طریقہ

۳۔ شوہر کا نطفہ اور اس کی زوجہ کا انڈا لے کر مقررہ فیزیکلی شرائط کے مطابق ایک طبی ٹسٹ ٹیوب میں رکھا جائے جہاں ان دونوں میں بار آوری ہو، پھر جب بار آور حصہ تقسیم و بکھراؤ کا عمل شروع کر دے تو مناسب وقت میں اسے ٹسٹ ٹیوب سے نکال کر اسی خاتون کے رحم میں ڈال دیا جائے تاکہ اس کے رحم کی دیوار میں چمٹ کر ایک عام جنین کی طرح افزائش وتخلیق کے مراحل سے گذرے، اور فطری حمل کی مدت مکمل ہونے کے بعد بچہ یا بچی کی پیدائش ہو، یہی وہ ٹسٹ ٹیوب بے بی ہے جو سائنسی کارنامہ ہے جسے اللہ نے آسان فرمادیا، اور اس طریقہ سے بچے، بچیاں اور جوڑے پیدا ہو چکے ہیں۔

اس تیسرے طریقہ کو اس وقت اپنا جاتا ہے جب بیوی بانجھ ہو، اس کی وہ ٹیوب (فلوپین ٹیوب) بند ہو جو اس کی انڈا دانی اور رحم کے درمیان جڑی ہوتی ہے۔

۴۔ زوج کا نطفہ اور کسی دوسری عورت جو اس کی زوجہ نہیں ہے (جسے رضا کار کہتے ہیں) کے انڈے کو لے کر ٹسٹ ٹیوب کے اندر بیرونی بار آوری کی جائے، پھر بار آور ہونے کے بعد اسے اس شخص کی بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

اس طریقہ کو اس وقت اپناتے ہیں جب بیوی کی انڈا دانی موجود نہ ہو یا ناکارہ ہو لیکن اس کا رحم درست اور علوق کے قابل ہو۔

۵۔ ایک مرد کا نطفہ اور ایک عورت جو اس کی بیوی نہیں ہے کا انڈا (یہ دونوں رضا کار کہلاتے ہیں) لے کر ٹسٹ ٹیوب میں بیرونی بار آوری کے لئے رکھا جائے، پھر بار آور حصہ کو کسی دوسری شادی شدہ عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

اس طریقہ کو اس وقت اپناتے ہیں جب وہ شادی شدہ عورت جس کے اندر بارآور حصہ ڈالا گیا ہے انڈا دانی کے ناکارہ ہونے کی وجہ سے بانجھ ہو لیکن اس کی بچہ دانی درست ہو، اور اس عورت کا شوہر بھی بانجھ ہو لیکن دونوں اولاد کی خواہش رکھتے ہوں۔

۶۔ ٹسٹ ٹیوب کے اندر بیرونی بارآوری زوجین کے انڈوں کے درمیان کی جائے، پھر اسے حمل کے لئے رضا کار عورت کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

اس طریقہ کو ایسے موقع پر اختیار کیا جاتا ہے جب زوجہ کا رحم کسی وجہ سے حمل کی قدرت نہ رکھتا ہو، لیکن اس کی انڈا دانی درست ہو، یا وہ از راہ فیشن حمل کے لئے تیار نہ ہو، اور دوسری رضا کار عورت حمل کا بار اٹھائے۔

۷۔ یہ طریقہ سابقہ چھٹا طریقہ ہی ہے، فرق یہ ہے کہ بارآوری کے بعد اسے نطفہ والے مرد کی دوسری زوجہ کے اندر داخل کر دیا جائے جو اپنی سوکن کے بچہ کے لئے رضا کارانہ حمل کے لئے تیار ہو۔

یہ آخری طریقہ ان بیرونی ممالک میں جاری نہیں ہے جہاں تعدد ازدواج ممنوع ہے، بلکہ صرف انہی ممالک میں جاری ہے جہاں تعدد ازدواج کی اجازت ہے۔

اس اجلاس نے قواعد شرعیہ کی روشنی میں مسئلہ پر غور و فکر کے بعد یوں قرار دیا:

ا۔عمومی احکام:

(الف) مسلم خاتون کی بے پردگی ایسے شخص کے سامنے جس کے اور اس خاتون کے درمیان جنسی تعلق شرعاً درست نہیں ہے، کسی حال میں جائز نہیں ہے، اِلا یہ کہ کوئی ایسا مقصد ہو جسے شریعت نے ایسی بے پردگی کے لئے وجہ جواز تسلیم کیا ہو۔

(ب) عورت کو اگر کسی تکلیف دہ مرض سے علاج کی ضرورت ہو، یا کوئی جسمانی غیر فطری حالت پریشان کن بن رہی ہو تو یہ ایک مشروع غرض ہے جس کی وجہ سے علاج کے لئے شوہر کے علاوہ شخص کے سامنے کشف عورت کی اجازت ہے، ایسی صورت میں بقدر ضرورت ہی کشف عورت پر اکتفا کیا جائے گا۔

(ج) اگر کشف عورت کسی ایسے شخص کے سامنے جس کے ساتھ جنسی تعلق جائز نہیں ہے، کسی مشروع غرض کی بنا پر ہو تو ایسی صورت میں ضروری ہے کہ اگر ممکن ہو تو معالج مسلم خاتون ہو، ورنہ غیر

مسلم خاتون، اور وہ بھی نہ ہو تو قابل اعتماد مسلم ڈاکٹر ورنہ غیر مسلم۔ معالج اور زیر علاج خاتون کے درمیان خلوت جائز نہیں ہے، شوہر یا کسی دوسری خاتون کی موجودگی ضروری ہے۔

۲۔ مصنوعی بارآوری کا حکم:

ا۔ شادی شدہ عورت جو حاملہ نہیں ہوسکتی ہے، اسے اور اس کے شوہر کے لئے بچہ کی ضرورت ایک جائز مقصد ہے جس کے لئے مصنوعی بارآوری کا جائز طریقہ اپنا کر علاج کرانا درست ہے۔ پہلا طریقہ (جس میں شادی شدہ مرد کا نطفہ اسی مرد کی بیوی کے رحم میں انجیکٹ کر کے داخلی بارآوری کی جاتی ہے) اوپر مذکورہ شرائط کی رعایت کے ساتھ اور اس تحقیق کے بعد جائز ہے کہ حمل کے لئے عورت اس طریقہ کی محتاج ہے۔

۲۔ تیسرا طریقہ (جس میں شوہر و بیوی کے نطفہ و انڈے لے کر ایک ٹسٹ ٹیوب میں خارجی بارآوری کی جاتی ہے پھر اسے اسی انڈے والی بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جاتا ہے) شرعی نقطۂ نظر سے اپنی ذات میں اصولاً درست ہے، لیکن اس سے وابستہ دیگر امور اور شک کے اسباب کی رو سے بالکل درست نہیں ہے، لہذا اس طریقہ کو انتہائی ضرورت کے حالات میں ہی اور مذکورہ شرائط کے ساتھ اختیار کرنا چاہئے۔

۳۔ ساتویں طریقے کو اکیڈمی کے اس اجلاس نے پہلے درست قرار دیا مگر اس پر اختلافی نقطہ ہائے نظر اور دوبارہ غور و فکر کی نتیجہ میں دوسرا فیصلہ کیا گیا جس کی تفصیل آگے آرہی ہے۔

۴۔ مذکورہ تینوں جائز طریقوں میں اکیڈمی طے کرتی ہے کہ نومولود کا نسب نطفہ و انڈا دینے والے زوجین سے ثابت ہوگا، میراث اور دیگر حقوق ثبوت نسب کے تابع ہوتے ہیں، لہذا بچہ کا نسب جس مرد و عورت سے ثابت ہوگا، وراثت اور دیگر احکام بھی بچہ اور ان کے درمیان جاری ہوں گے جن کے ساتھ بچہ کا نسب ثابت ہوا ہے۔

سوکن کی طرف سے حمل کے لئے رضاکارانہ تیار ہونے والی زوجہ (جو ساتویں طریقہ میں مذکور ہے) بچہ کے لئے رضاعی ماں کے درجہ میں ہوگی، کیونکہ بچہ نے اس کے جسم و عضو سے استفادہ اس سے کہیں زیادہ کیا ہے جتنا ایک شیر خوار بچہ مدت رضاعت (جس کی وجہ سے وہ رشتے حرام ہوجاتے ہیں جو نسب کی وجہ سے ہوتے ہوں) کے اندر دودھ پلانے والی خاتون سے کرتا ہے۔

۵۔ اوپر مذکورہ خارجی اور داخلی بار آوری کے طریقوں میں سے بقیہ چاروں طریقے شرعاً حرام ہیں، ان میں سے کچھ بھی جواز کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ ان میں یا تو نطفہ وانڈا زوجین کے نہیں ہیں یا رضا کار حاملہ عورت نطفہ وانڈا والے زوجین کے لئے اجنبی ہے۔

مصنوعی بار آوری میں عام طور پر حتی کہ اس کی جائز شکلوں میں بھی دوسرے امور وابستہ ہوتے ہیں، نطفوں یا بار آور حصوں کے ٹسٹ ٹیوب میں اختلاط کے امکانات ہوتے ہیں، بالخصوص جبکہ یہ کام کثرت سے اور عام ہو جائے، اس لئے اکیڈمی دین کا جذبہ رکھنے والوں کو نصیحت کرتی ہے کہ وہ اس طریقہ کو اختیار نہ کریں، الا یہ کہ انتہائی سخت ضرورت ہو، اور آخری درجہ احتیاط اور نطفوں یا بار آور حصوں کے اختلاط سے مکمل تحفظ کے ساتھ کیا جائے۔(72)

ساتواں طریقہ یعنی سوکن کے رحم میں رضا کارانہ حمل

اکیڈمی کے آٹھویں اجلاس میں وہ اختلافی تبصرے پیش ہوئے جو اس موضوع پر اکیڈمی کے ساتویں اجلاس کی قرارداد میں مذکور ساتویں طریقے پر بعض ارکان اکیڈمی کی جانب سے آئے تھے ،اس دفعہ کی عبارت یہ تھی:

''ساتواں طریقہ (جس میں شوہر و بیوی کے نطفہ وانڈے کو ٹسٹ ٹیوب میں بار آور کرنے کے بعد اسی شوہر کی دوسری بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جاتا ہے جو رحم سے محروم اپنی سوکن کی طرف سے حمل کا بار اٹھانے کے لئے رضا کارانہ طور پر خود کو پیش کرتی ہے) اکیڈمی کے اجلاس کے خیال میں ضرورت کے وقت اور مذکورہ عمومی شرائط کا لحاظ کرتے ہوئے یہ جائز ہے''۔

اس فیصلہ پر آنے والے تبصروں کا خلاصہ یہ ہے:

''دوسری زوجہ جس کے اندر پہلی زوجہ کا بار آور انڈا ڈالا گیا ہے ، یہ ممکن ہے کہ اس انڈے پر رحم کے بند ہونے سے پہلے اپنے شوہر کے ساتھ قریبی مدت کے اندر مباشرت کے نتیجہ میں وہ زوجہ دوبارہ حاملہ ہو جائے، پھر جڑواں بچے پیدا ہوں اور یہ معلوم نہ ہو سکے کہ انڈے سے ہونے والا بچہ کون ہے اور شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں کون بچہ ہوا ہے، اسی طرح یہ معلوم نہیں ہو سکے گا کہ اس انڈے والے بچہ کی ماں کون ہے اور شوہر کے ساتھ ہمبستری کے بچہ کی ماں کون ہے، اسی طرح بسا اوقات علقہ یا مضغہ کی

(72) قرارات المجمع الفقهي الاسلامي بمكة المكرمة ،الدورة السابعة، القرار الخامس ، ص: ۱۴۸ تا ۱۵۴

صورت میں کسی ایک حمل کی موت ہوجائے اور دوسرے حمل کی ولادت کے ساتھ ہی وہ ساقط ہوتو معلوم نہیں ہوگا کہ وہ انڈے کا بچہ ہے یا شوہر کی مباشرت کے حمل کا بچہ ہے، یہ صورت حال حقیقی ماں کے تعلق سے دونوں حملوں کے درمیان اختلاط نسب پیدا کرے گی اور اس پر مرتب ہونے والے احکام میں التباس ہوگا، یہ ساری باتیں ضروری قرار دیتی ہیں کہ مذکورہ طریقہ کی بابت اکیڈمی اپنا فیصلہ نہ دے''۔

اکیڈمی نے حمل وولادت کے ماہرین اطباء کی آراء بھی پیش نظر رکھیں جو انڈے کی حاملہ عورت کے لئے شوہر سے مباشرت کے نتیجہ میں دوبارہ حاملہ ہوجانے کے امکان کی تائید کرتی ہیں، اور مذکورہ تبصرہ کے مطابق اختلاط نسب کا خدشہ پیدا ہوتا ہے۔ یوں بحث ومناقشہ کے بعد قرار دیا گیا کہ پہلے اور تیسرے طریقے کے علاوہ مذکورہ خارجی اور داخلی بارآوری کے تمام بقیہ طریقے شرعاً حرام ہیں، ان میں سے کچھ بھی جواز کی گنجائش نہیں ہے، کیونکہ ان میں یا تو نطفہ وانڈا زوجین کے نہیں ہیں یا رضا کار حاملہ عورت نطفہ وانڈا والے زوجین کے لئے اجنبی ہے۔(73)

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے اپنے دوسرے اور تیسرے اجلاسوں میں اس موضوع پر پیش کردہ مقالات کے جائزہ اور ماہرین واطباء کی تحقیقات سننے کے بعد قرار دیا

ا۔ درج ذیل پانچ طریقے شرعاً حرام اور قطعاً ممنوع ہیں یا تو اس لئے کہ فی نفسہ وہ غلط ہیں، یا اس لئے ان کی وجہ سے نسب میں اختلاط، نسل کا ضیاع اور ان کے علاوہ دوسری شرعی ممنوعات کا ارتکاب ہوتا ہے۔

اول: شوہر کے نطفہ اور دوسری عورت جو اس کی بیوی نہیں ہے، کے انڈے کو بارآور کیا جائے اور پھر اسے شوہر کی بیوی کے رحم میں ڈال دیا جائے۔

دوم: شوہر کے علاوہ کسی دوسرے شخص کے نطفہ اور بیوی کے انڈے کو بارآوری کے بعد بیوی کے رحم میں داخل کردیا جائے۔

سوم: شوہر وبیوی کے نطفہ اور انڈے کو بیرون میں بارآور کیا جائے اور کسی تیسری اجنبی عورت کے رحم میں داخل کردیا جائے جو رضا کارانہ حمل کے لئے تیار ہو۔

چہارم: کسی اجنبی شخص کے نطفہ اور اجنبی عورت کے انڈے کو بارآور کر کے بیوی کے رحم میں ڈالا جائے۔

---

(73) قرارات المجمع الفقهی الاسلامی بمكة المكرمة، الدورة الثامنة، القرار الثانی ، ص: ١٦١، ١٦٨

پنجم: شوہر و بیوی کے نطفہ و انڈے کو بیرون میں بارآور کرنے کے بعد (اسی مرد کی) دوسری بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جائے۔

۲- چھٹا اور ساتواں طریقہ تمام ضروری احتیاط کو بروئے کار لاتے ہوئے ضرورت کے وقت اختیار کرنے کی گنجائش ہے۔ یہ دونوں درج ذیل ہیں:

ششم: شوہر کے نطفہ اور اس کی بیوی کے انڈے کو حاصل کر کے بیرونی طور پر بارآور کیا جائے پھر اسی بیوی کے رحم میں داخل کر دیا جائے۔

ہفتم: شوہر کے نطفہ کو لے کر بیوی ہی کی اندام نہانی یا رحم میں مناسب جگہ پر اندرونی بارآوری کے لئے رکھ دیا جائے۔(74)

۳۔ اس عمل میں بچ جانے والے ضرورت سے زائد بارآور شدہ انڈوں کے مسئلہ پر اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ کے چھٹے اجلاس میں بحث ہوئی۔ یہ موضوع کویت میں منعقد اس چھٹی فقہی طبی کانفرنس میں بھی زیر بحث آ چکا ہے، جو اکیڈمی اور اسلامی تنظیم برائے طبی علوم کے تعاون سے منعقد ہوئی تھی، اکیڈمی کے اجلاس میں مذکورہ کانفرنس کی تحقیقات اور سفارشات کو بھی پیش نظر رکھا گیا۔

نیز اسلامی تنظیم برائے طبی علوم کے تیسرے اجلاس کویت میں طے کردہ تیرہویں اور چودھویں سفارشات بابت بارآور شدہ انڈوں کے استعمال اور تنظیم مذکور کے پہلے اجلاس منعقدہ کویت کی پانچویں سفارش کے پیش نظر اجلاس نے درج ذیل فیصلے کیے:

اول: چونکہ سائنسی طور پر یہ بات ممکن ہو چکی ہے کہ غیر بارآور شدہ انڈوں کو آئندہ استعمال کے لئے محفوظ رکھا جا سکے، اس لئے ضروری ہے کہ ہر مرتبہ بارآوری میں صرف بقدر ضرورت انڈوں ہی کی بارآوری کی جائے، تا کہ بارآور شدہ انڈے ضرورت سے زائد باقی نہ رہیں۔

دوم: اگر کسی بھی وجہ سے بارآور شدہ انڈے ضرورت سے زائد حاصل ہو جائیں تو انہیں کسی طبی اہتمام کے بغیر چھوڑ دیا جائے تا کہ فطری طور پر ان کی زندگی ختم ہو جائے۔ سوم: بارآور شدہ انڈے کو دوسری عورت کے اندر استعمال کرنا حرام ہے، اور اس بات کے لئے تمام ضروری احتیاطی تدابیر بروئے کار لانا ضروری ہے کہ بارآور شدہ انڈا کسی غیر مشروع حمل میں استعمال نہ ہونے پائے۔(75)

(74) قرارداد [illegible]

(75) قراردادنمبر:٥٥(٦/٦)، قرارات توصیات مجمع الفقه الاسلامی، ص:١٨٨۔١٨٩

اسلامی نظریاتی کونسل پاکستان نے طویل بحث وتحقیق کے بعد قرار دیا کہ بادل ناخواستہ اس طریقہ تولید کو قبول کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ شوہر کا مادہ تولید کسی طریقے سے باہر نکال کر منکوحہ بیوی کے رحم میں پچکاری وغیرہ سے ڈال دیا جائے یا شوہر اور بیوی دونوں کا مادہ باہر نکال کر ٹیوب میں مخلوط کیا جائے پھر بیوی کے رحم میں پہنچایا جائے اور فطری طریقے سے بچے کی تولید ہو۔ باقی اس کے علاوہ مصنوعی تولید کے سب شکلیں حرام ہیں۔ واضح رہے کہ جن مذکورہ دو شکلوں کو جائز قرار دیا گیا ہے ان میں بھی بعض ایسے امور آتے ہیں جو بغیر اضطراری حالت کے شرعاً ناجائز ہیں۔ مثلاً یہ کہ مرد کا مادہ تولید عورت کے رحم میں پہنچانے کیلئے ڈاکٹر کے سامنے ستر کا کھلنا جو کہ شرعی طور پر صرف شوہر کے سامنے کھل سکتا ہے(76)۔

ٹیسٹ ٹیوب بے بی کے مسئلہ پر ان اداروں کے مابین سو فی صد اتفاق واجماع پایا گیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ نسل ونسب کے معاملے میں اللہ تعالیٰ نے اپنی حدود کی حساسیت اور پاسداری کے حوالے سے مسلمانوں اور ان کی دینی قیادتوں کو بصیرتِ وافر سے نوازا۔

۲-انسانی کلوننگ

اسلامی فقہ اکیڈمی جدہ نے اپنے دسویں اجلاس میں کلوننگ کے موضوع پر پیش کئے گئے مقالات اور نویں طبی فقہی سمینار جسے اکیڈمی کے تعاون سے المنظمۃ الاسلامیہ للعلوم الطبیہ نے منعقد کیا تھا، کی طرف سے صادر ہونے والے مقالات اور سفارشات کو دیکھنے اور اس موضوع پر فقہاء اور اطباء کے مناقشے سننے کے بعد یہ طے کیا کہ

اللہ تعالی نے انسان کی بہترین تخلیق فرمائی، اور اسے انتہائی عزت کے مقام پر سرفراز فرمایا، ارشاد باری ہے:﴿**ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلّناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا**﴾(اسراء ۱۷:۷۰)(اور ہم نے عزت دی آدم کی اولاد کو اور سواری دی ان کو جنگل اور دریا میں اور روزی دی ہم نے ان کو ستھری چیزوں سے اور بڑھایا ان کو بہتوں سے جن کو پیدا کیا ہم نے بڑائی دے کر)۔

اللہ نے اسے عقل سے نوازا اور پابند احکام بنایا، زمین میں نائب بنا کر اسے آباد کیا، اور اپنی وہ رسالت سونپی جو اس کی فطرت سے ہم آہنگ ہے بلکہ وہی عین فطرت ہے، ارشاد ہے:﴿ **فأقم وجهك**

(76) سالانہ رپورٹ ۱۹۹۸-۱۹۹۹ء، ص ۲۲۴-۲۲۷۔

للدين حنيفا ، فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيّم ﴾ (الروم ۳۰:۳۰) (سوتم یکسو ہو کر دین (حق) کی طرف اپنا رخ رکھو، اللہ کی اس فطرت کا اتباع کرو جس پر اس نے انسان کو پیدا کیا ہے، اللہ کی بنائی ہوئی فطرت میں تبدیلی نہیں، یہی ہے سیدھا دین) ۔

اسلام نے پانچ کلی مقاصد (دین، جان، عقل، نسل، مال) کے ذریعہ فطرت انسانی کا تحفظ کیا، اور فطرت کو بگاڑنے والی ہر تبدیلی سے اس کی حفاظت فرمائی خواہ وہ تبدیلی سبب ہو یا نتیجہ، اس کی تائید اس حدیث قدسی سے ہوتی ہے جسے قرطبی نے قاضی اسماعیل کی روایت سے نقل کیا ہے: ﴿ إني خلقت عبادي حنفاء كلهم، وإن الشياطين أتتهم فاجتالتهم عن دينهم .... وأمرتهم أن يغيروا خلقي ﴾ (میں نے اپنے سارے بندوں کو بالکل راست رو پیدا کیا، شیاطین آکر انہیں ان کے دین سے پھیرتے ہیں،...... اور انہیں میری تخلیق میں تبدیلی پر ابھارتے ہیں) ۔

اللہ تعالی نے انسان کو وہ کچھ سکھایا جو وہ نہیں جانتا تھا، قرآن کی مختلف آیات میں انسان کو مخاطب کر کے غور وفکر اور بحث وتدبر کی دعوت دی گئی: ﴿أفلا يرون ﴾ (کیا وہ دیکھتے نہیں؟) ، ﴿أفلا ينظرون ﴾ (کیا وہ غور وفکر نہیں کرتے؟)، ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة ﴾ (کیا انسان نے نہیں دیکھا کہ ہم نے اسے ایک نطفہ سے پیدا کیا)، ﴿ إن في ذلك لآيات لقوم يتفكّرون ﴾ (اس میں فکر کرنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں)، ﴿إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون ﴾ (اس میں عقل رکھنے والوں کے لئے نشانیاں ہیں)، ﴿إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب ﴾ (اس میں عقل والوں کے لئے نشانیاں ہیں)، ﴿اقرأ باسم ربك الذى خلق ﴾ (پڑھو اپنے اس رب کے نام سے جس نے پیدا کیا) ۔

سائنسی تحقیق کی آزادی پر اسلام نے بندش نہیں لگائی ہے، اس راہ سے تو مخلوق کے اندر اللہ رب العزت کی سنت واشگاف ہوتی ہے، لیکن اسلام یہ بھی طے کرتا ہے کہ اس دروازہ کو اس طرح بالکل کھلا نہ چھوڑ دیا جائے کہ سائنسی تحقیقات کے نتائج کو عوامی میدان میں لاتے ہوئے کسی ضابطہ وقید کی پابندی نہ رہ جائے، اور شریعت کی مہر اس پر نہ لگے، جو مباح کی اجازت دیتی ہے اور حرام پر پابندی عائد کرتی ہے، کسی چیز کی اجازت صرف اس بنا پر نہیں دی جا سکتی کہ وہ قابل عمل ہے، بلکہ اس کی اجازت کے لئے ضروری ہے کہ وہ علم نفع رساں ہو، اس سے انسانیت کے مصالح کی تکمیل اور مفاسد کا ازالہ ہوتا ہو، نیز یہ بھی ضروری ہے کہ وہ علم انسان

کے شرف و مقام بلند اور اس کے مقصد تخلیق پر آنچ نہ لاتا ہو، انسان کو تجربات کا تختۂ مشق نہیں بنایا جا سکتا، فرد کی شخصیت اور اس کی خصوصیات اور تشخص پر دست درازی نہیں کی جا سکتی، نہ تو محکم سماجی ڈھانچہ کے اندر شگاف پیدا کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی قرابت و نسب اور رشتوں کے تعلقات اور ان خاندانی ڈھانچوں کو ملیا میٹ کیا جا سکتا ہے جو اللہ کی شریعت کے سایہ میں اور شرعی احکام کی مضبوط بنیادوں پر پوری انسانی تاریخ میں معروف چلے آ رہے ہیں۔

اس وقت علم کی دنیا میں ایک نئی دریافت 'کلوننگ' کے نام سے ہوئی ہے جس کی گونج دنیا بھر کے ذرائع ابلاغ میں سنی جا رہی ہے، اس بابت حکم شرعی کی وضاحت ضروری تھی، ذیل میں علمائے دین اور مسلم ماہرین کی پیش کردہ تفصیلات اور فیصلے درج کیے جا رہے ہیں:

کلوننگ کی تعریف:

یہ بات معلوم ہے کہ اللہ کی سنت تخلیقی یہ ہے کہ دو نطفوں کی آمیزش سے انسانی مخلوق وجود میں آتی ہے، ان دو میں سے ہر ایک کے نیوکلیس میں متعدد کروموسوم ہوتے ہیں جو انسان کے کسی جسمانی خلیہ میں موجود کروموسوم کی نصف تعداد کے بقدر ہوتے ہیں، جب باپ (شوہر) کا نطفہ، جو مادۂ منویہ کہلاتا ہے، ماں (بیوی) کے نطفہ، جسے انڈا کہتے ہیں، سے ملتا ہے تو دونوں مل کر نطفہ 'امشاج' یا 'لقیحہ' میں تبدیل ہو جاتے ہیں، یہ مکمل موروثی تھیلی (جنیٹک پیکٹ) پر مشتمل ہوتے ہیں اور تقسیم کی طاقت رکھتے ہیں، جب اسے ماں کے رحم میں انجیکٹ کر دیا جاتا ہے تو افزائش پا کر اللہ کے حکم سے ایک مکمل مخلوق وجود میں آ جاتی ہے، وہ اپنے اس عمل کے دوران تعداد بڑھاتے ہیں، اور ایک سے باہم مشابہ دو، پھر چار، پھر آٹھ، پھر اسی طرح بڑھتے ہوئے ایسے مرحلہ میں آ جاتے ہیں جہاں باہم متمیز اور علاحدہ ہو جاتے ہیں، اس امتیازی مرحلہ سے قبل لقیحہ کا ایک خلیہ دو باہم مشابہ حصوں میں منقسم ہو جاتا ہے تو دو باہم مشابہ جڑواں بچے ہوتے ہیں، لقیحہ میں مصنوعی طور پر علاحدگی کا تجربہ جانوروں کے اندر کیا جا چکا ہے، اور اس سے باہم مشابہ جڑواں بچے پیدا ہوئے ہیں، لیکن ایسا تجربہ انسان کے اندر اب تک نہیں ہو سکا ہے، اسے ایک قسم کی کلوننگ شمار کرتے ہیں، کیونکہ اس سے مشابہ نسل تیار ہوتی ہے، اس عمل کو "استنساخ بالتشطیر" کا نام دیا گیا ہے۔ ایک مکمل مخلوق کی مشابہ مخلوق تیار کرنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی ہے، وہ یہ ہے کہ جسم کے کسی بھی خلیہ سے نیوکلیس کی شکل میں مکمل موروثی تھیلی (جنیٹک پیکٹ) حاصل کر لی جائے اور اسے انڈے کے ایسے خلیہ میں داخل کر دیا جائے جس کے نیوکلیس کو

نکال دیا گیا ہو، یہ مل کر ایک لقیحہ بن جاتے ہیں جو مکمل موروثی تھیلی (جنیٹک پیکٹ) پر مشتمل ہوتے ہیں، اور ساتھ ہی تقسیم وتکثیر کی طاقت بھی رکھتے ہیں، اب اسے ماں کے رحم میں پیوست کر دیا جائے تو افزائش پا کر اللہ کے حکم سے ایک مکمل مخلوق وجود میں آ جاتی ہے، اس نوعیت کی کلوننگ 'النقل النووی' (نیوکلیس ٹرانسفر) کے نام سے معروف ہے، اور مطلقاً کلوننگ کا لفظ بول کر یہی مفہوم مراد لیتے ہیں، 'ڈولی' نامی بھیڑ کے اندر اسی نوعیت کی کلوننگ کی گئی، لیکن اس طرح تیار ہونے والی نئی مخلوق اپنی اصل کے مکمل مشابہ نہیں ہوتی ہے، کیونکہ ماں کے انڈے سے نیوکلیس نکالنے کے بعد بھی اس انڈے کے اطراف میں نیوکلیس کے کچھ اجزاء باقی رہ جاتے ہیں اور جسمانی خلیہ سے تشکیل پانے والی صفات میں ان اجزاء کے اثرات ہوتے ہیں، کلوننگ کا یہ تجربہ بھی اب تک انسان کے اندر نہیں ہوا ہے۔

لہذا 'کلوننگ' کی تعریف یہ ہوئی کہ جسمانی خلیہ کے نیوکلیس کو بغیر نیوکلیس والے انڈے میں منتقل کر کے، یا بارآور انڈے کو اعضاء وخلیوں کے ممتاز ہونے کے مرحلہ سے پہلے ہی جدا کر کے ایک یا ایک سے زائد زندہ وجود کی پیدائش کی جائے۔

یہ بات پوشیدہ نہیں کہ ان جیسے کاموں کو تخلیق یا تخلیق میں شمولیت نہیں کہا جا سکتا، اللہ کا ارشاد ہے: ﴿أم جعلوا للّٰه شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل اللّٰه خالق كل شئ و هو الواحد القهار﴾ (الرعد ۱۳:۱٦) (یا یہ کہ انہوں نے اللہ کے شریک ایسے ٹھہرا رکھے ہیں کہ جنہوں نے اس کی خلق کی طرح کسی کو خلق کیا ہے جس سے ان کو خلق میں اشتباہ ہو گیا، آپ کہہ دیجئے: اللہ ہی ہر چیز کا خالق ہے اور وہ واحد ہے، غالب ہے)، اور ارشاد ہے: ﴿أفرأيتم ما تمنون، أ أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون، نحن قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين، على أن نبدّل أمثالكم و ننشئكم فى ما لا تعلمون، ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكرون﴾ (الواقعة ٥٦: ٥٨-٦٢) (اچھا یہ تو بتاؤ کہ تم جو منی پہنچاتے ہو تو آدم تم بناتے ہو، یا (اس کے) بنانے والے ہم ہیں، ہم ہی نے تمہارے درمیان موت کو ٹھہرا رکھا ہے اور ہم اس سے عاجز نہیں کہ تمہاری جگہ تم جیسے (دوسرے آدمی) پیدا کر دیں اور تمہیں ایسی صورت میں بنا دیں جن کو تم جانتے ہی نہیں اور تم کو خوب علم ہے پیدائش اول کا پھر تم سمجھتے کیوں نہیں؟)، اور ارشاد باری ہے: ﴿أو لم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو

خصيم مبين، و ضرب لنا مثلا و نسی خلقه قال من يحيى العظام وهی رميم، قل يحييها الذی أنشأها أول مرة و هو بكلّ خلق عليم، الذی جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون، أو ليس الذی خلق السماوات والأرض بقادر علی أن يخلق مثلهم بلی وهو الخلّاق العليم، إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون ﴾ (یٰس ۳۶: ۷۷۔۸۲) (کیا انسان کی نظر اس پر نہیں کہ ہم نے اسے نطفہ سے پیدا کیا، سو وہ ایک کھلا ہوا معترض بن بیٹھا اور ہماری شان میں عجیب (گستاخانہ) مضمون بیان کیا اور اپنی خلقت کو بھول گیا، کہنے لگا کون زندہ کرے گا ہڈیوں کو جبکہ وہ بوسیدہ ہو گئی ہوں، آپ کہہ دیجئے انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے انہیں اول بار پیدا کیا تھا اور وہی سب طرح کا پیدا کرنا خوب جانتا ہے، اور وہ ایسا ہے کہ ہرے درخت سے آگ تمہارے لئے پیدا کر دیتا ہے، پھر تم اس سے (اور) آگ سلگا لیتے ہو، تو کیا جس نے آسمانوں اور زمین کو پیدا کر ڈالا، وہ اس پر قادر نہیں کہ ان جیسے لوگوں کو (دوبارہ) پیدا کر دے، ضرور (قادر) ہے اور وہ بڑا پیدا کرنے والا ہے خوب جاننے والا ہے، وہ تو بس جب کسی چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کو کہہ دیتا ہے کہ ہو جا اور وہ ہو جاتی ہے) نیز یہ بھی ارشاد ہے: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين، ثم جعلناه نطفة فی قرار مكين، ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون ۲۳: ۱۲۔۱۴] (اور ہم نے بنایا آدمی کو چنی ہوئی مٹی سے، پھر ہم نے رکھا اس کو پانی کی بوند کر کے ایک جمے ہوئے ٹھکانہ میں، پھر بنایا اس بوند سے لہو جما ہوا، پھر بنائی اس لہو جمے ہوئے سے گوشت کی بوٹی، پھر بنائی اس بوٹی سے ہڈیاں، پھر پہنایا ان ہڈیوں پر گوشت، پھر اٹھا کھڑا کیا اس کو ایک نئی صورت میں، سو بڑی برکت اللہ کی جو سب سے بہتر بنانے والا ہے)۔

اکیڈمی کے اجلاس میں تحقیقی مقالات، مباحثات اور شرعی اصولوں کی روشنی میں درج ذیل فیصلے کئے گئے:

اول: مذکورہ دونوں طریقوں یا کسی بھی دیگر طریقہ کے ذریعہ جس سے انسانی اضافہ کیا جائے، انسانی کلوننگ حرام ہے۔

دوم: اگر مذکورہ دفعہ (اول) کی خلاف ورزی کرتے ہوئے کوئی چیز وجود میں آتی ہے تو ان حالات کے نتائج کے علاحدہ شرعی احکام دریافت کئے جائیں گے۔

سوم: ازدواجی تعلقات کے اندر کلوننگ کی غرض سے کسی تیسرے فریق کی شمولیت کی تمام صورتیں خواہ رحم ہو، انڈا ہو، مادۂ منویہ ہو، یا جسمانی خلیہ ہو، حرام ہیں۔

چہارم: جراثیم، باریک جانداروں، پودوں اور حیوانوں کے میدانوں میں حصول مصالح اور ازالۂ مفاسد کے شرعی ضوابط کی پابندی کرتے ہوئے کلوننگ اور جنیٹک انجینرنگ کی تکنیک سے استفادہ شرعاً جائز ہے۔

پنجم: اسلامی ممالک سے اپیل کی گئی کہ ایسے قوانین اور ضوابط نافذ کریں جن کی رو سے علاقائی و بیرونی اداروں، تحقیقی مراکز اور بیرونی ماہرین کے لئے ہرگز اجازت نہ ہو کہ بلاواسطہ یا بالواسطہ کسی بھی طرح انسانی کلوننگ اور اس کی ترویج کے لئے اسلامی ممالک کو میدان کار بنائیں۔

ششم: اسلامک فقہ اکیڈمی اور "المنظمة الاسلامية للعلوم الطبية" کی جانب سے مشترکہ طور پر کلوننگ کے موضوع پر مطالعہ جاری رکھنے کی سفارش کی گئی، تاکہ اس کی نئی تحقیقات حاصل کی جاتی رہیں، اس کی اصطلاحات کی توضیح کی جائے، اور متعلقہ شرعی احکام کی وضاحت کے لئے ضروری میٹنگوں اور ورکشاپ کا اہتمام جاری رہے۔

ہفتم: علماء دین اور ماہرین پر مشتمل خصوصی کمیٹیاں بنائی جائیں جو بایولوجی سے متعلق تحقیقات کے لئے ضابطۂ اخلاق مرتب کریں جنہیں اسلامی ممالک میں اپنایا جائے۔

ہشتم: ایسے سائنسی اداروں کے قیام اور ان کے تعاون کی کوشش کی جائے جو انسانی کلوننگ سے ہٹ کر بائیولوجی اور جنیٹک انجینرنگ کے میدانوں میں شرعی ضوابط کے مطابق تحقیقات انجام دیں، تاکہ اس میدان میں عالم اسلام غیروں کا حاشیہ بردار اور محتاج نہ رہے۔

نہم: نئی سائنسی تحقیقات کی اسلامی بنیادیں فراہم کی جائیں اور ذرائع ابلاغ کو دعوت دی جائے کہ ان مسائل کو ایمانی نگاہوں سے دیکھیں، اور ان کے تئیں اسلام مخالف نقطۂ نظر سے گریز کریں، اور رائے عامہ کو اس طرح بیدار کیا جائے کہ کسی بھی مسئلہ میں کوئی موقف اختیار کرنے سے پہلے تحقیق کرلیں، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے: ﴿وإذا جاء هم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به ولو ردّوه إلى الرسول و